

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

# ***XUAANA'* Y ORGANIZACIÓN POLÍTICO TERRITORIAL ZAPOTECA DEL SIGLO XVI. UN ACERCAMIENTO A TRAVÉS DEL *VOCABVLARIO* DE CÓRDOVA**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

P R E S E N T A

**V L A D I M I R J I M É N E Z C A B R E R A**

TUTOR: GERMÁN GUIDO MÜNCH GALINDO




CIUDAD DE MÉXICO 2011

Dedicado a:

Odilia Cabrera Marín
*Lii ngaa bidiilu naa ladxiduá ndi'*

Hermilo Jiménez Guzmán.
*...y que los que matan se mueran de miedo*

Thomas Cedric Smith Stark
*¡Bindaaneru' laadu*
*badunguiiu quichi'cha'hui'!*
*¡Bizá'ru jmá «gubidxa»*
*guzaani' neza sa'*
*ca ba'du' zá cayale!*[1]

[1] ¡siga cantando con nosotros /varón bondadoso de tez blanca¡ / ¡descubra otros «soles» / que alumbren los caminos de los zapotecos nuevos.!: Fragmento del poema *"Ma' guiruti"* de Víctor Terán, *Diidxa' xieeñe' palabras descalzas* (1986: 76-77).

## Índice



Fig. 1 Un *xuaana’* de Tehuantepec en la “Tirada de Frutas”.
Fotografía de V.J.C. febrero de 2002

## INTRODUCCIÓN

Había oído la palabra *xuaana’* desde mi niñez, por las transmisiones radiofónicas en la XEKZ o en otras estaciones de radio que transmitían desde el mismo Istmo de Tehuantepec donde vivía. La había escuchado en Juchitán y en Tehuantepec, la había leído en algún periódico de la región istmeña, la había escuchado en voz de mis abuelos y de otros mayores, pero no significaba para mi más que algo vinculado a las fiestas, a donde iba con mis padres o mis abuelos y me ponía a jugar y a correr con otros niños entre la concurrencia. Ya de adolescente, esas fiestas significaban la diversión anual e ir a ver muchachas y a escuchar música, no más. Al menos es lo que me viene a la memoria cada vez que intento revisar en mis recuerdos lo que yo entendía por *xuaana’* antes de interesarme en ellos. Este término cobró gran relevancia para mí, sólo años después, cuando hice una tesis sobre la música ritual de la *Saa Guidxi*, una mayordomía atípica por no estar

dedicada a ningún santo patrón, sino al pueblo, en específico a algún barrio de Tehuantepec. Ahí, estos personajes[2] aparecen en todo momento como lo más relevante de esa festividad. Algunos elementos rituales relacionados con la figura del *xuaana'* me intrigaron y me hicieron pensar que sus orígenes podrían ser muy antiguos. El mismo término *xuaana'*, del que no encontré una traducción literal, aunque si varias interpretaciones locales con problemas etimológicos, y el hecho de ver cierto menosprecio de algunos tehuantepecanos, por fortuna pocos,[3] hicieron que me propusiera buscar más información al respecto. Como esa tesis de licenciatura estaba dedicada a los sones rituales, dejé para después a los *xuaana'*. La oportunidad de ese después llegó con la maestría donde me dediqué a buscar indicios que me permitieran tener un acercamiento histórico a esta figura y configurar o al menos prefigurar una especie de retrato por medio de sus atributos políticos y religiosos. El resultado preliminar es esta tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. Y digo preliminar porque el tema es amplio e imposible de abarcarlo suficientemente en un trabajo de esta naturaleza.

Cursar el programa que me ofreció dicho posgrado significó para mí dos años de crecimiento académico enfocado a las temáticas de mi propio interés. Por fortuna todas las clases que tomé pude aprovecharlas para mi tesis. La actividad académica que en apariencia podría estar menos relacionada con mi tema fue el "Seminario de Cultura Náhuatl", del cual es titular el Dr. Miguel León Portilla. Los dos semestres que asistí a tal seminario me indujeron a varias reflexiones en torno

[2] Utilizo el término "personaje" en el sentido de "Persona de distinción, calidad o representación en la vida pública." (DLE).
[3] Escuché en 2002 en Tehuantepec decir a un intelectual local: "ahora los *xuaana* para lo único que sirven es para guardar las llaves de la iglesia de su barrio"

a la política y la religión en Mesoamérica y me posibilitaron un acercamiento profundo a las llamadas *Relaciones Geográficas* del Siglo XVI, que fueron el tema central del seminario en esos dos semestres. Trabajé durante ese año con las *Relaciones Geográficas de Antequera*, de donde obtuve información de primera mano respecto a la política y la religión de los zapotecos del siglo XVI.[4]

Una asignatura que aportó enormemente a mi proyecto fue la de "Cultura de Oaxaca", impartida por el Dr. Michel R. Oudijk. A esta clase asistí durante los cuatro semestres que dura la maestría. Me proporcionó un contexto sólido sobre el Posclásico y sobre la Colonia en lo que ahora es el estado de Oaxaca, con un acercamiento importante a diversas fuentes indígenas. Todos los viernes de esos dos años me sirvieron para incrementar mi conocimiento sobre la historia de Oaxaca en las épocas mencionadas, para acercarme a las fuentes indígenas y para construir una postura crítica ante la historiografía existente al respecto. Debo agradecer aquí a Michel, su generosidad al compartir documentos decisivos para mi investigación.

Asistí dos semestres al curso de cosmovisión mesoamericana "La construcción de una visión del mundo" impartida por el Dr. Alfredo López Austin. Esta materia significó para mí, además del esfuerzo por levantarme muy de mañana, la emocionante y difícil aventura de intentar entender el pensamiento mesoamericano como un todo, como una unidad compleja integrada por elementos relacionados entre sí. Fue un espacio para aclarar una serie de dudas y

[4] La Corona Española pidió a las autoridades de sus dominios datos para tener una descripción de la geografía, mineralogía, botánica, zoología, historia, lengua, costumbres y estadísticas demográfica y económica de todas las poblaciones de las Indias. Para lo cual envió interrogatorios impresos. Las respuestas a dichos interrogatorios son las llamadas *Relaciones Geográficas*. Las de Antequera ––hoy Oaxaca–– fueron escritas en 1579 y 1580 (Acuña, 1984).

para pensar en cuestiones importantes relacionadas con mi tema en las cuales no había reparado. La claridad de Alfredo en sus exposiciones, sus respuestas y sus escritos, combinado con su calidad humana, lo hacen para mí un ejemplo invaluable.

Finalmente, sin lugar a dudas, la materia que fue central durante mi formación académica de estos dos años es la de “Zapoteco Colonial”, impartida por el Dr. Thomas C. Smith Stark. En términos muy personales, significó la posibilidad de reconocer mi propia herencia zapoteca, rememorar los momentos y espacios que compartí con mi abuela materna durante mis primeros 18 años de vida. Ella siempre me habló en su lengua, el zapoteco del Istmo o *didxazá*, y yo le hablaba en español (o castilla, como decía ella: *didxastiá*), lo cual implicó para mí un modo extraño de conocer la lengua de mis abuelos, porque aunque siempre la escuchaba, nunca la pronunciaba. Hasta que asistí a las clases de Thomas, tomé plena conciencia del conocimiento que mi abuela me había transmitido cotidianamente en mi pueblo. En otros términos, haber sido alumno de Thomas fue un reto, una fortuna y un placer. Un reto por el rigor lingüístico que él siempre exigió. Una fortuna por todo el conocimiento y las herramientas que me aportó en torno a la obra del dominico Juan de Córdova, y un placer por la calidad humana de Thomas. Desafortunadamente Thomas ya no pudo ver mi trabajo final y no puedo contar con su opinión crítica, pero debo decir que mi trabajo con el zapoteco colonial intenta estar apoyado siempre sobre su enorme legado.

Por razones de salud, la Dra. Rosa María Rojas, tuvo que suplir a Thomas. A Rochy le debo su paciencia y su disposición a aclarar mis dudas sobre

problemas lingüísticos relacionados con el zapoteco colonial. Debo decir que si algo pude entender sobre lingüística, se lo debo a Thomas y a Rochy.

Dos personas que estuvieron siempre presentes, a manera de una metaconciencia, son el sabio tehuano Antonio Santos Cisneros y el buen chilango Guido Münch Galindo. Sus presencias me recuerdan siempre que al rigor académico nunca le debe faltar el sentimiento; no existe la objetividad absoluta ni la asepsia ideológica en trabajos como éste, por eso hay que buscar que esa parte sea ocupada por el buen sentimiento, sea lo que eso sea para cada quien, construida desde las afectividades personales.



Fig. 2 Antonio Santos Cisneros en su ladrillera, fotografía de V.J.C. 2009

Quise comenzar con este breve recuento por dos razones. Primero para externar mi más sincera gratitud a mis maestros. Segundo, para explicar cómo cambió mi proyecto inicial en lo que respecta a sus fuentes.

Para ingresar a la maestría del Posgrado en Estudios Mesoamericanos presenté un proyecto que pretendía tener como fuentes centrales los documentos que existen en el Archivo General de la Nación relacionados con Tehuantepec y los zapotecos coloniales. Si bien utilizo algunos documentos del Archivo General de la Nación y del Archivo de Indias de Sevilla, las fuentes más importantes que finalmente utilicé están determinadas por el conocimiento que cada uno de los profesores mencionados me aportó, es decir, por las *relaciones geográficas*, los documentos Indígenas, la *trilogía catequística* —en especial el *Vocabvlario* de Córdova—,[5] y los trabajos y reflexiones de autores contemporáneos, como el mismo Alfredo López Austin. Por otro lado, el proyecto resultó más amplio de lo que esperaba, de manera que fue necesario cortar a lo que considero la mitad de la investigación. Es decir, proyecté presentar la información de las fuentes españolas y las fuentes zapotecas para contrastarlas, pero aquí básicamente se presentan algunas fuentes hechas por españoles. El resultado es esta tesis que sólo incluye los antecedentes del tema o estado de la cuestión, el análisis de la información proporcionada por la *trilogía catequística*, la información de las *relaciones geográficas*, y unas reflexiones finales hasta este punto de la investigación. También el nombre fue cambiado de "*Xuaanas* y principales en Tehuantepec. Su participación política y religiosa durante la Colonia" a "*Xuaana'* y organización político territorial zapoteca del siglo XVI, un acercamiento a través del *Vocabvlario* de Córdova." por dos razones: primero, por el corte que hice a la investigación y, segundo, porque la información que se presenta hasta este corte

[5] Smith Stark llama trilogía catequística a tres tipos de obras que los frailes compusieron para evangelizar en lenguas indígenas en la Nueva España, la trilogía—doctrinas, vocabularios y artes— es abordada detenidamente en el capítulo II de este trabajo (Smith Stark, 2007a ).

muestra más aspectos de la organización política territorial que otros aspectos de la vida política de los zapotecos.

La razón que motivó esta investigación es la vigencia que los *xuaana'* tienen en Tehuantepec, Oaxaca. Esto es importante porque una vez completada la investigación histórica, será interesante confrontarla con la situación actual de los *xuaana'*, y seguramente ayudará a dar propuestas de explicación de las prácticas actuales relacionadas con los mismos.

Expreso mi gratitud a las personas que leyeron los primeros intentos de este trabajo. A Michel R. Oudijk, Rosa María Rojas, Mercedes Montes de Oca, Omar Velazco y Cónetl Sánchez, por el tiempo que dedicaron en leer mis escritos a detalle y darme sus comentarios siempre pertinentes. Ellos enriquecieron mi trabajo y mi pensamiento en la medida en que pude entenderlos, por supuesto que esa medida pudo haber sido más y mejor, el límite fui yo, no ellos. Agradezco a Guillermo Bernal, por su inestimable tiempo. A la Universidad Nacional Autónoma de México, por la beca que me fue otorgada para cursar los dos años de la Maestría. A Xitlally Sánchez agradezco, no sólo por leer mis escritos y escuchar mis reflexiones, sino por todo su apoyo y por ayudarme, como siempre, a volver al camino cuando me perdí.



Fig. 3 Los *xuaana'* de Tehuantepec del 2009. (Fotografía: V. J. C.)

## Capítulo I
## ESTADO DE LA CUESTIÓN

En las primeras décadas de la Colonia, el término *xuaana'* fue utilizado por algunos españoles como si fuera equivalente a las nociones de "señor" y "principal". Es evidente, en diversas fuentes, que a lo que se refiere el término *xuaana'* ha experimentado cambios a lo largo del tiempo, adquiriendo o perdiendo atributos políticos y religiosos. Actualmente en Tehuantepec, Oaxaca, los *xuaana'* son considerados, por cierto sector de la población, parte de una tradición ancestral y una especie de jefe moral de barrio. Tienen una participación central en el ciclo festivo anual de esta población y de San Blas Atempa.

A continuación se revisan los escritos que abordan los temas que interesan al presente trabajo. Primeramente se analizan y exponen brevemente los trabajos de autores locales —originarios del Istmo de Tehuantepec— y en seguida aquellos de académicos, principalmente antropólogos e historiadores.

**Autores locales**

El juchiteco Gilberto Orozco, en *Tradiciones y Leyendas del Istmo de Tehuantepec* (1946: 90-91), reporta la participación importante de los *xhuaana-góóhóla*[6] en una serie de ceremonias relacionadas con las bodas en Juchitán, donde encabezan la comitiva de los parientes del novio que visitan a la novia o a la inversa, encienden cirios, queman copal para sahumar y dicen los *libana*, que son discursos tradicionales en zapoteco antiguo, especiales para cada ceremonia, parecidos a los *huehuetlahtolli* y otros discursos que menciona Sahagún en su Libro Sexto (Sahagún, 1992: 295). El pbro. tehuano Nicolás Vichido afirma, sin citar sus fuentes, que a la llegada de los españoles, el *xuaana'* era el tercer nivel de lo que él llama la "jerarquía del sacerdocio zapoteca". Antes que el *xuaana',* escribe Vichido, estaban el *dxaana* y el *gue'dxe*, los cuales desaparecieron con la Conquista. Bajo el nivel del *xuaana'* estaba el *chagola*, el *guzaana* y el *gopa yu'du',* los que continúan presentes en la organización festiva de Tehuantepec en 1989, cuando escribe este autor. Este sacerdote católico tehuano traduce la palabra *xuaana'* como jefe. En dos artículos aporta datos etnográficos para la segunda mitad del siglo XX, donde refiere la participación central de los *xuaana'* en las mayordomías y la *Saa Guidxi* (Vichido, 1989a, 1989b, 2003).

Una excelente descripción etnográfica empírica sobre la fiesta titular en el barrio tehuano de Santa María Reoloteca fue escrita por Antonio Santos Cisneros y Máxima Gutiérrez Villalobos, vecinos del mismo barrio. Ahí presentan a detalle la participación que los *xuaana'* tienen en esta fiesta encabezando los recorridos, como el Convite de Flores, vigilando que los mayordomos cumplan con los

[6] En este capítulo se mantiene la ortografía de cada autor.

protocolos de las fiestas, sahumando con copal los altares de las capillas de los barrios, danzando el son especial para ellos, entre otras cosas (Santos y Gutiérrez, 1989: 87-105).



Fig. 5 Ritual de sahumar con copal, realizada por los *xuaana’* a los puntos cardinales en el altar de una capilla de barrio. Tomada de Santos y Gutiérrez (1989: 97).

En el siguiente texto, escrito también por un istmeño, es patente el menosprecio hacia los orígenes de su propia cultura y la ideología progresista que consideraba a la cultura “occidental” como la cúspide de la humanidad, específicamente en cuanto a su organización política y su religión. Desde ese punto de vista aborda cargos como *gocqui* y *bexoana*. El autor expone sus creencias sin comprobar como si fueran verdades irrefutables. La cita es elocuente:

Uno de los defectos mayores de las culturas americanas lo constituyó, sin duda, su deficiente organización jurídica. Todos los estudiosos de las costumbres autóctonas de este Continente han señalado y lamentado esa gran falla social que a la vez fue causa y efecto de su gran estancamiento económico y ético. [...]

¿Qué puede esperarse de una nación desde el punto de vista de su progreso jurídico cuando su régimen es patriarcal, absolutista y a mayor abundamiento teocrático? [...]

Dos voces zapotecas existieron en la antigüedad para interpretar las ideas de Jefe y de señor. Ellas son **gocqui** y **bexoana**. La primera ha desaparecido en el vocabulario popular de los actuales indios. [...] La segunda palabra bexoana, **xuana**, (x como ch francesa o sh inglesa), es la que actualmente se emplea en todos los dialectos zapotecas de la actualidad para significar la idea de amo, de dueño. La voz **gocqui**, viene de **go**, apócope de **gola**, grande, viejo: **cqui**, de **icque**, cabeza. En algunas regiones de Oaxaca ese término ha persistido en la forma de **xaique**, jefe. Pero no hay duda que la diferencia connotativa de **gocqui** y de **bexoana** es la de que la primera expresión sirve para designar al Jefe o Señor de pueblos y la segunda para indicar al dueño o amo de una cosa privada o al jefe de un grupo humano circunscripto y pequeño (Cruz, 1946: 93-94).[7]

[7] Los textos en "negritas" son del autor.



Fig. 4 Sahumando *guixi niñu* en la salutación de los *xuaana'*.
Fotografía de V. J. C.

## Trabajos históricos y antropológicos

Por otro lado, existen algunos trabajos históricos y antropológicos que se refieren de alguna manera a los *xuaana'*. Estos personajes aparecen en contextos donde se tratan las genealogías de gobernantes prehispánicos y coloniales, la organización político territorial, la organización ceremonial y festiva, análisis lingüísticos y problemas historiográficos y de fuentes.

Miguel Covarrubias, en su obra *El sur de México*, los menciona tangencialmente. A partir de algunos viajes que hizo al Istmo de Tehuantepec en la primera mitad del siglo XX, afirma que los *principales* o *shuana* son dirigentes ancianos del pueblo, encargados de celebrar el ceremonial religioso y de oficiar en zapoteco (Covarrubias, 1980: 488).

Guido Münch realizó trabajo de campo desde los años ochentas del siglo XX en el Istmo de Tehuantepec, de donde resultan una serie de artículos histórico etnográficos en torno a los ciclos festivos de la región y un libro de corte general que aborda diversos aspectos de las fiestas y su organización. Basándose en

datos arqueológicos de Teotihuacán y Monte Albán, pone en el centro de la organización político territorial mesoamericana al *calpulli*, lo considera el antecedente histórico del barrio, de la ciudad, de la República de Indios y del municipio. Piensa este autor que la organización social por barrio, con pobladores unidos por nexos de parentesco, permitió la permanencia de diversos aspectos de la cultura de origen.

> De acuerdo al derecho castellano se respetaron las costumbres ancestrales, en tanto que las tradiciones no estuvieran en contradicción con los intereses de la Corona y la Iglesia (Münch, 2004: 63-64).

Este autor considera a la sociedad zapoteca prehispánica formada en dos niveles, el superior se integraba por guerreros, sacerdotes y comerciantes; y el inferior por campesinos, pescadores, cazadores y artesanos (Münch, 1983, 1984, 1989, 1999). Aunado a la organización territorial y la estratificación social estaban las concepciones religiosas en torno al tiempo, la vida y la muerte, configurando la tradición festiva zapoteca. Afirma también que en Tehuantepec, los dirigentes de los barrios fueron los *Xuaanas* y los antiguos dioses zapotecos tenían presencia en la sociedad a través de estos funcionarios. Así, propone la siguiente traducción para el término *xuaana*: lo considera vinculado a lo que identifica como la "deidad suprema zapoteca", *Pijexoo*; de donde extrae *xuu* con el significado de temblor de tierra, como la manifestación de una fuerza poderosa, y agregado a *naa*, mano; resultaría, según Münch, "El que tiene el poder en la mano" (Münch, 1999: 118). Aunque es una traducción atractiva implica problemas lingüísticos, por mencionar

sólo uno, veamos que de acuerdo a esa perspectiva, la separación morfológica de *xuaana* sería *xu[u]-aa-naa*, donde el segundo morfema *aa* queda sin traducir.

Con la llegada de los españoles el escenario anterior cambió. La hispanización, para este autor, fue parcial y persistió la tradición cultural encubierta en los sistemas de gobierno, los cuales tenían como funciones principales mantener el orden social y hacer fiestas. Para Münch, la cosmovisión —simbolizada en las creencias— y su representación —la práctica social— constituyen una unidad, un sistema cultural fincado en el pensamiento y la acción:

> El conjunto de normas que constituyeron un orden determinado y sus actores, como sistema de gobierno tuvo como telón de fondo a la teogonía zapoteca. El individuo, la sociedad y su interrelación fueron conceptualizados en la unidad y por extensión mística con el Espíritu del Universo. Es decir, a la sociedad misma deificada (Münch, 2004: 62).

En otras palabras, con la llegada de los españoles, la mayordomía y la República de Indios dieron orden en la práctica a la sociedad indígena. La mayordomía, en particular, cumplió con la función de dar cohesión e identidad con la tradición ancestral, por barrio, pueblo o región y, los *xuaana'* en Tehuantepec cobran gran relevancia en las mayordomías. Münch afirma que algunos cargos militares y sacerdotales se descontinuaron, mientras que la función de otros se mantuvo en el ámbito ceremonial. Los cargos para los "indios" que sitúa en la Colonia son cacique, gobernador, alcaldes, regidores, alguaciles y principales del

consejo de ancianos; y para la parte religiosa: fiscales, sacristanes, alguaciles de doctrina y mayordomo (Münch,1999: 51-52).

El gobierno zapoteco, de esta manera, se replegó en la organización ceremonial, conservando un carácter político religioso. Durante la Colonia, afirma Münch, las celebraciones fueron 1) las del Año Nuevo hispano, en que los zapotecos renovaban sus cargos públicos como oficiales de la República de Indios, 2) las de siembras, las aguas y las cosechas y 3) las del ciclo de vida, principalmente las bodas, en donde pudieron mantener la presencia de sus autoridades. En Tehuantepec, los misioneros intentaron resignificar las fiestas prehispánicas, por ejemplo a la *saa guidxi* le nombraron 'fiesta titular'. Los *xuaana'* también fueron resignificados en cierta forma, así, para la época independiente, en el siglo XIX, eran parte integral del gobierno, fungiendo como alcaldes auxiliares de cada uno de los quince barrios de Tehuantepec. En Juchitán fueron jefes de sección o barrio, con representación ante el municipio. Para Münch el *xuaana'* es actualmente el elemento más importante en la organización social de Tehuantepec, desde una perspectiva político-religiosa-popular:

> …los Xuaanas son las autoridades máximas de cada barrio, son considerados los dueños de las costumbres, ya que sólo ellos las saben en su conjunto, organizan el complicado sistema de memoria. Hay 16 Xuaanas de Llave ejerciendo el cargo anual y unos 250 principales o Xuaanas de años pasados. Se puede ser Xuaana sin haber sido mayordomo y no todos los mayordomos llegan a serlo, se necesita tener cincuenta o sesenta años, haber llevado una vida respetable, pasado la fogosidad de la juventud y tener mucho tiempo para estar

por obligación en todas las fiestas de la ciudad de Tehuantepec. La Xhelaxuaana, es la parte femenina de la misma autoridad, hace todo lo concerniente al cargo entre las mujeres (Münch, 2004: 6).

Víctor de la Cruz, en su tesis doctoral, considera que los *Xuaana'* son "sacerdotes indígenas" encargados de decir lo que él y Orozco denominan "El viejo sermón patriarcal" en la ceremonia de boda en Juchitán. Este "viejo sermón" es el *libana* mencionado líneas arriba. También ahí aborda la cuestión de los "dioses" zapotecos que son referidos en varias *relaciones geográficas* del siglo XVI. Este autor simplemente los asume como dioses, sin considerar que podrían tratarse de ancestros fundadores de linaje,[8] como veremos más adelante en el presente trabajo (De la Cruz, 2007: 150; Orozco, 1946: 90-91).

Laura Machuca escribió un excelente libro sobre el comercio de la sal en Tehuantepec durante la época colonial, en él aborda la relación de los caciques con la élite novohispana de la región y su incorporación a ella por medio del poder político y el comercio. La producción de la sal estuvo en manos de los caciques y de comunidades indígenas hasta 1781, cuando pasó a la administración real en el contexto de las famosas reformas borbónicas. Aunque los caciques poseían las salinas, no controlaban la venta de la sal, lo cual hacían los funcionarios y comerciantes españoles que con frecuencia eran los mismos. Define a los *principales* como "nobleza indígena inferior al cacique" y reconstruye la genealogía de los caciques de Tehuantepec hasta 1781 (Machuca, 2007).

[8] Los españoles que escribieron los reportes de las *Relaciones Geográficas de Antequera* del siglo XVI, también asumieron a estos fundadores de linaje simplemente como dioses, ídolos o demonios, ya por omisión intencional o por ignorancia.

Judith Francis Zeitlin ha trabajado desde la arqueología y la etnohistoria el cacicazgo de Tehuantepec, abordando la organización territorial y a los gobernantes zapotecos. Considera a *Cosijopi* "el último rey"[9] zapoteca y la encarnación de la hispanización al bautizarse como Juan Cortés, manteniendo buena parte de sus privilegios —como seguir recibiendo tributo de sus pueblos sujetos— y adquiriendo atributos que en el nuevo contexto eran equiparables a los de un hidalgo: tener derecho a montar a caballo, usar ropa a la usanza de la nobleza europea e incluso portar espada.[10] Aparentemente, dice Zeitlin, lo anterior se debió a que este cacique pensó y actuó en la lógica precolombina de guerra, donde el tributo y el apoyo militar son cobrados con una mínima interferencia en los asuntos políticos y religiosos internos de la sociedad subordinada. Sin embargo, los españoles no estaban interesados en mantener los modelos precolombinos de política y religión, dando como resultado en los siglos XVI y XVII procesos de transformación de la sociedad indígena (Zeitlin y Thomas, 1992).

En otro artículo Zeitlin abona a la resolución del problema historiográfico existente respecto a las genealogías de los gobernantes de Zaachila y Tehuantepec, de unas cuantas generaciones previas inmediatas a la Conquista y las primeras de la Colonia. El problema consiste en la contradicción que hay entre básicamente dos versiones. La primera es la que parece iniciar Burgoa en 1674

[9] the last king.
[10] "Don Juan continued to receive much of his income from tribute pait him directly by subject towns in the province. He petitioned for and was granted the right to ride a horse and to wear the Westernstyle clothing depicted in the lienzo [de Guevea]; he was even permitted to bear arms." (Zeitlin y Thomas, 1992: 286).

Si revisamos los mandamientos de los primeros virreyes, pueden encontrarse una gran cantidad de ejemplos de solicitudes y permisos para montar a caballo y portar espadas por parte de principales y caciques de toda la Nueva España, *Cfr* (Gerhard, 1992).

(1997)[11] y que de alguna manera continuaron escritores oaxaqueños del siglo XIX como el sacerdote Gay (1998), Martínez Gracida (1888) y otros.[12] Este último autor, con su obra *El Rey Cosijoeza y su familia,* fue quien dio mayor difusión a esta versión donde, en resumen, se afirma que alrededor de 1390 *Zaachila I* funda el señorío de Zaachila, le siguen en el gobierno *Zaachila II* y *Zaachila III*, quien, según este autor fue el padre de *Cosijoeza*. Este cuarto gobernante de Zaachila sería el conquistador del Istmo de Tehuantepec y en una épica batalla vencería al ejército de *Ahuitzotl*, dejando finalmente a su hijo *Cosijopij* como "rey" de Tehuantepec. En *Geográfica descripción* de Burgoa (1997), que es la fuente básica de Martinez Gracida, nunca se menciona a *Zaachila* como nombre de gobernante, esto da pie a considerar que al no tener Martinez Gracida los nombres de los primeros gobernantes de Zaachila, simplemente les puso Zaachila I, II y III. Ignacio Manuel Altamirano, quien prologa la obra de este autor, afirma:

> Martínez Gracida no pretende, pues, publicar un libro rigurosamente histórico. Ha buscado en los libros escritos por los misioneros entre las naciones zapotecas, y en aquellos que relatan las conquistas de los mexicas en la parte sudeste de nuestro territorio, lo que se cree más autorizado para caracterizar el suceso histórico, y, como es natural en quien escribe sobre cosas antiguas de México, no ha podido sustraerse á la necesidad de mezclar en su relato la leyenda. Lejos de rechazar ésta la ha completado con tradiciones locales, con descripciones

[11] O al menos el más conocido de quienes registraron una versión que posiblemente estaba difundida popularmente en los siglos XVII y XVIII, como lo hace suponer un documento del AGN referido por Zeitlin en el artículo citado: Fernando de Zúñiga y Cortés, cacique de Tehuantepec, sobre exhibición de documentos pertenecientes a su cacicazgo, 1730, AGN, Tierras, vol. 493, exp. 6.

[12] Incluso investigadores del siglo XX repiten esta versión, véase Marcus y Flannery (2001: 15).

> hechas á la vista de los lugares en que se verifican los sucesos que narra, y con la interpretacion inteligente de las palabras del idioma peculiar de aquellos pueblos. Así pues, su obra no es una obra crítica; es una simple narracion, tal como puede hacerse con los elementos actuales; todavía más: es, por su estilo, más bien una leyenda, con sólo algunos caracteres históricos, pero leyenda que presenta bien marcada la fisonomía del antiguo pueblo zapoteca (Martínez Gracida, 1888: XI-XII).

Con esta advertencia, dicha obra debería ser considerada desde el punto de vista literario más que histórico. Los supuestos datos históricos que esta obra contiene, deben ser contrastados y verificados antes de ser asumidos como correctos. Respecto a la estructura de gobierno, en la obra se afirma que existía un "gobernante supremo" al que el autor llama "rey", a su lado existía un "consejo" que el rey consultaba para tomar las decisiones más importantes, este rey tenía un "consejero" o "ministro" personal, y en los lugares conquistados y sujetos a su "reino" dejaba a un gobernante pariente suyo. Un problema adicional que la obra contiene es su uso libre de los términos en zapoteco, por citar un ejemplo, utiliza erróneamente el término *Didjazaa* para designar un territorio, y lo traduce como *La Zapoteca*, cuando *Didjazaa* se refiere más bien a la lengua. Aun con todos estos problemas, hoy por hoy es la versión "oficial", la emanada de las autoridades locales y no necesariamente la más acertada. Aparece en "libros de texto" de primaria y en páginas WEB oficiales del Gobierno del Estado de Oaxaca.[13]

[13] Por ejemplo, veáse la página de la "Enciclopedia de los Municipios de México", correspondiente a Santo Domingo Tehuantepec. http://www.mexicantextiles.com/library/zapotecismo/tehuantepec.pdf

La segunda versión de la genealogía de Zaachila-Tehuantepec a la que Zeitlin aporta elementos para su conformación a partir de los lienzos istmeños —los de Petapa y Guevea y el de Huilotepec— y algunos documentos del AGI —el principal, Escribanía de Cámara 160 B— y del AGN, básicamente es la siguiente:

1) Cosijopij; muere en 1498

   Yecaquiahuitl ehecatl-quiahuitl, Viento Lluvia.

2) Cosihueza; muere cerca de 1504

   Itzquiahuitl, itztli-quiahuitl, Navaja de obsidiana Lluvia

   Primer gobernante de Tehuantepec, casado con Xilabela[14] —Pelaxilla o Quetzalcoatl—, hermana de Moctezuma.

3) Juan Cortés

   Quetzpal, cuetzpalin Coquilachi o Bichana Lachi, Señor Lagartija

   Primer Cacique Colonial, Alcalde Mayor del Marqués del Valle por un tiempo y 3er hijo de Cosijoeza, y no el 4º como afirma Martínez Gracida.

4) Felipe Cortés.

En este mismo artículo, la autora muestra cómo y porqué el sistema de gobierno zapoteco prehispánico de Tehuantepec comienza a asimilarse al señorío español, y utiliza la idea de "derechos señoriales" en un sentido europeo (Zeitlin, 2003).

[14] Burgoa da para esta señora el nombre de 'Copo de Algodón', quizá a partir de una mala traducción de *Pelaxilla*. Martínez Gracida retoma a Burgoa y presenta la traducción de 'Copo de Algodón' al náhuatl como *Coyolicatzin*, formando una cadena de traducciones muy probablemente erróneas.

Otra obra obligada aquí es la de *Los zapotecos: príncipes, sacerdotes y campesinos* (Whitecotton, 1985). Ahi, el autor considera que la gran tradición tolteca tuvo

> una tremenda influencia sobre los nobles de toda Mesoamérica; se puso de moda emular la gran tradición de "Tollan" (más la idea de una gran metrópoli-centro de civilización que un lugar específico) y declararse descendientes de los señores de ese lugar [...] pero si bien las élites zapotecas tomaron ideas mixtecas y nahuas, hasta cierto punto se mantuvieron fuera de la tradición tolteca; no hay indicios, por ejemplo, de que los señores zapotecos hayan afirmado descender de los señores de Tollan, y las antiguas deidades zapotecas conservaron su prominencia aun cuando otras nuevas se agregaron al panteón (Whitecotton, 1985: 152).

Whitecotton afirma que la comunidad local constituida por la cabecera y pueblos sujetos era la entidad política zapoteca en los Valles Centrales de Oaxaca.

> El control local correspondía a un señor indígena llamado en zapoteco *coquihalao* y a quien los españoles llamaron "cacique" o "señor natural". Como los poderes de esos señores en general estaban restringidos a su propio pueblo, comunidad o ciudad-Estado, es posible que el término "príncipe" los describa con más exactitud (Whitecotton, 1985: 158).

Este autor, por las razones expuestas en la cita anterior, habla del "principado zapoteca" como forma de organización política. De ahí el título de su obra. Basándose en varias *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, afirma que en la cabecera residía el "príncipe", quien supervisaba el trabajo, cobraba tributo, dirigía el gobierno y el mantenimiento de la comunidad, administraba justicia y supervisaba la guerra. Para esto en algunos casos este "príncipe" era asistido por varios funcionarios que vivían en el "palacio". Además nombraba funcionarios administrativos que gobernaban los pueblos sujetos, y a los cuales se les llamaba *tequitlatos* en náhuatl y *colaabachiña* en zapoteco. También menciona que en un caso al menos, el "príncipe" era asistido por un pariente mayor que funcionaba como intermediario, con quien se trataba cualquier asunto de gobierno y era quien expresaba y ejecutaba las órdenes del "príncipe".

Michel R. Oudijk ha trabajado ampliamente con documentos zapotecos, tanto pictográficos como alfabéticos. Sus premisas para abordar este tipo de fuentes son que se debe tener conocimiento lingüístico histórico del zapoteco, tener conocimiento de la sociedad zapoteca, trabajar con diferentes tipos de fuentes para contrastar los datos a partir de unidades temáticas y reconocer los límites de la disciplina, etnohistórica en su caso. Con relación al tema que aquí interesa, ha escrito varios textos importantes.

En su estudio del *Lienzo de Tabaá I* encuentra que el gobernante es llamado *Goque* y, basándose en el *Vocabvlario* de Juan de Córdova, lo traduce como 'señor de casta'. Este señor aparece vestido de rojo y con vara o bastón, su pareja, vestida de azul, tiene el título de *xonaxi* y el autor lo traduce como 'señora de casta'. En este lienzo aparecen 3 hileras de *caziques* con sus esposas. Oudijk

equipara 'cazique' a 'señor' y a *goque* —que tiene otras formas ortográficas, *gogue*, *goqué*—. También menciona la existencia de un fundador del pueblo que es referido como 'abuelo' o 'nuestro padre'. En los documentos de Tabaá que reporta Oudijk, el término *coqui* aparece como parte del nombre personal de los caciques, no así el término *xuaana'*. "Coque Yootao" es el nombre con el que aparece el fundador de Tiltepec y actualmente así les llaman a sus autoridades en esta población. Oudijk interpreta este hecho como una manera de recordar el nombre de su fundador. Cabe preguntarse ¿Y si fuera el nombre del cargo y no de la persona? (Oudijk, 2003).

En otro trabajo Oudijk y Jansen (1998) analizan la 'estratigrafía', como ellos mismos dicen, de las diferentes versiones de los Lienzos de Guevea y Petapa. Esto es posible gracias a que ellas conservan rasgos de 'estratos' antiguos e incorporan cambios. En este trabajo los autores usan e incluyen fragmentos de *La Probanza de Petapa*, un documento localizado y transcrito por Oudijk en el *Archivo de Bienes Comunales de Santo Domingo Petapa*,[15] sumamente importante para acercarnos al conocimiento de las formas de gobierno zapoteco del Istmo, y el papel que jugaban los *xuaana'* durante la Colonia. Cabe llamar la atención en dos términos usados por los autores: el de 'principal' como gobernante de un 'pueblo sujeto' y el de *ixiptla* como 'representación' de una deidad.[16] Esclarece en buena medida la relación existente entre las diferentes

---

[15] Debo agradecer la generosidad de Michel R. Oudijk al ofrecerme, y luego proporcionarme a través de Thomas C. Smith, fotografías digitales de la *Probanza* en su versión en lengua zapoteca y la transcripción del Libro No. 1, ffs. 119 y Libro No. 2, ffs. 74 del Archivo de Bienes Comunales de Santo Domingo Petapa.

[16] "En la religión mexica existieron muchas maneras de representar a los dioses: en esculturas, relieves, pinturas, sacerdotes y víctimas de sacrificio—ataviados como ellos—y alimentos con su forma y atavíos. Ixiptla es el término nahua que generalizaba a estas representaciones, su significado tiene el sentido amplio de imagen. Así, al dotar de forma, textura, color o apariencia a ciertas "materias primas" el hombre podía

versiones de este conjunto de lienzos, aclara varias cuestiones sobre la genealogía de gobernantes de Zaachila-Tehuantepec y concluyen respecto al Lienzo de Guevea lo siguiente:

> La parte inferior procede directamente de la tradición precolonial, mostrando la secuencia de los gobernantes supremos –vestidos como manifestación de su Dios patrón Xipe (al igual que en el códice Nuttall)– con el homenaje y tributo que les dan los principales del pueblo sujeto. La parte superior representa el cambio, que se anuncia ya en la figura del último soberano: ya no está sentado sobre su trono de piel de jaguar, ya no es una manifestación ixiptla de Xipe, sino aparece vestido como español, en silla española. A primera vista se podría pensar que se trate simplemente de un manuscrito para legitimar los derechos tributarios de don Juan Cortés Cocijopij ante las autoridades españolas, pero el examen profundo del documento demuestra que esta finalidad ya está subordinada a otra: la afirmación de los derechos de la comunidad en cuestión. Por un lado se representa al cacique don Juan Cortés como el legítimo descendiente de los señores de Zaachila y los conquistadores de Tehuantepec y por eso tiene el derecho de obtener tributos de los pueblos sujetos y otros privilegios. Por otro están los descendientes de los compañeros del rey que recibieron las tierras como premio por su apoyo y se comprometieron a pagar tributo como fieles vasallos y en cambio reclaman, como los principales del pueblo, de recibir del rey cristiano —parte de la administración colonial— el título de su comunidad (Oudijk y Jansen, 1998: 87-88).

engendrar a los dioses; o si se prefiere, el hombre mismo, las piedras, maderas y alimentos podían adquirir atributos de los dioses, al dotarlos de elementos emblemáticos de cada dios adquiriendo un caracter sacro. En la región nahua se hacían figuras de los dioses de una pasta denominada tzoalli, que era considerada un ixiptla." (Reyes Equiguas, 2005: 84)

Basado en documentos indígenas y algunos documentos españoles coloniales tempranos Oudijk, en otro artículo (2002), presenta un bosquejo de la organización social de los bènizàa en el Valle de Oaxaca y el Istmo de Tehuantepec. La ciudad-estado, afirma, fue el tipo de organización política prevaleciente durante el periodo Posclásico, y era llamada *queche* con diferentes partes que la integraban. El *queche* estaba gobernado por el c*oqui*, mientras que las partes estaban bajo el poder de los *xoana*. En ambos niveles existían objetos físicos que justificaban el poder, estos eran la vara y el bulto sagrado, llamado *quiña* en zapoteco.

> La principal unidad política fue el *queche*, el cual era normalmente un establecimiento nuclear donde el gobernante hereditario tenía su palacio, rodeado por un número de comunidades sujetas a este gobernante. [...] Las diferentes partes de la ciudad-estado fueron simplemente llamadas *tòbilàoquèche* o *chacuèquèche* que significa "una cosa [del] *queche*". Cada una de estas partes estaban gobernadas por el *Xoana*, quien era la cabeza de su *yoho* o casa. El principal aspecto de legitimación de estas casas fue la posesión de un atado sagrado o *quiña*, es decir, un verdadero atado de papel, tela o material vegetal que contenían un objeto sagrado simbolizando la fundación mítica de la *yoho*. Como el *Xoana* fue un descendiente imaginario o real en línea directa de sus fundadores, él era aceptado como señor de su casa. Como tal, la *quiña* representaba la "raíz o tronco de la descendencia" de la *yoho* (AGIM 882:156r). Esto es claro en otro término que se usó para referirse a las partes de la ciudad-

estado, nombrado *tobiquiñaqueche* o "una caja [del] *queche*" (Oudijk, 2002: 77).[17]

Judith Zeitlin excavó en Tagolaba, un *barrio* o *tobilaoqueche* de Tehuantepec, y lo describió como una comunidad corporativa de cerca de 200 familias separadas físicamente de las otras *yohos*. Tenían su propio centro administrativo y religioso, lo cual reforzaba su identidad. Oudijk cita esta definición y nos dice que el *yoho* más importante era llamado *quihui* y que

> Este era el lugar de origen del Coqui o gobernante hereditario de los *queche*. Por supuesto, también tenían ahí un bulto sagrado, y, normalmente, la *quiña* de las otras *yohos* estaban sujetas a la del quihui, es decir, todos los fundadores de las *yohos* compartían la descendencia con la quihui, pero sólo en una línea secundaria. En consecuencia, el Xoana debía proveer al Coqui con los tributos y servicios personales, así como con soldados y armas en tiempo de guerra. Sin embargo, aparte de estas obligaciones, el Xoana era un gobernante autónomo de lo que puede considerarse como un sub-sistema de gobierno de la *queche*. El Coquí, y en poderosas ciudades-estados también los Xoana, residían en el palacio, que consistía en uno o más patios conectados cerrados en sus cuatro

[17] El texto original está en inglés, la traducción al español presentada arriba es mia: "The main political unit was the *queche*, which was normally a nucleated settlement where the hereditary ruler had his palace, surrounded by a number of communities subject to this ruler. [...] The different parts of the city-state were simply called *tòbilàoquèche* or *chacuèquèche*, which means "one thing [of the] queche". Each of these parts was governed by the *Xoana*, who was the head of his yoho or house. The main legitimating aspect of this yoho was the possession of a sacred bundle or quiña, i.e. an actual bundle of paper, cloth or vegetable material which contained a sacred object symbolising the deificd founder of the *yoho*. Because the *Xoana* was an imaginary or real descendant in direct line of this founder, he was accepted as lord of his house. As such, the *quiña* represented the "root or trunk of descent" of the yoho (AGIM 882:156r). This becomes clear in another term that was used in reference to the parts of the city-state, namely *tobiquiñaqueche* or "one box [of the] queche".

lados por montículos levantados sobre los que se construyeron las habitaciones (Oudijk, 2002: 77).[18]

Oudijk menciona también el término *pichana,* del que dice que parece referirse a un gobernante de una ciudad dependiente de un *quihui* o *coqui*, con sus propios xoana. Según este autor, la relación entre un *coqui* y un *pichana* parece consistir en una alianza desigual. Este tipo de alianzas se afirmaban y reafirmaban a través de matrimonio entre la nobleza. Al igual que el *coqui*, el *pichana* justificaba su posición afirmando proceder directamente de la pareja fundadora de la casa. Cabe recordar que Juan Cortés es llamado *Pichana Lachi* en un documento citado por Zeitlin y ya referido en este trabajo, lo que sugiere que la relación entre los señores de Zaachila y de Tehuantepec podría tratarse de este tipo, al momento de la llegada de los españoles. Dentro de su propio *queche*, el *pichana* o el *coqui* tenían un poder absoluto. Existían encargados de recoger el tributo, organizar la fuerza de trabajo, controlar los campos y las divisiones militares. Dos de estos funcionarios eran el *collaba* y el *copa* —capataz y guardián, respectivamente—. En cuanto a los comuneros[19] o *pèniquèche*, Oudijk dice que parecen haber existido tres tipos. 1) Los que "pertenecían" a la *quihui*, 2)

---

[18] "This is the place of origin of the *Coqui* or hereditary ruler of the *queche*. Of course, it also had a sacred bundle, and normally the *quiña* of the other *yohos* were subject to that of the *quihui*, i.e. the founders of the *yohos* all shared descent with the *quihui*, but only in a secondary line. Consequently, the Xoanas had to provide the Coqui with tribute and personal services, as well as with soldiers and arms in time of war. However, besides these obligations, the Xoana governed as an autonomous ruler of what can be regarded as a sub-polity of the *queche*. The Coqui, and in powerful city-states the Xoanas too, resided in the palace, which consisted of one or more connected patios closed off on all four sides by raised mounds on which rooms were built."

[19] Oudijk utiliza en su artículo en inglés 'commoners' que tambien puede ser traducido como 'plebeyos'. Prefiero traducirlo como 'comuneros' porque tiene la misma raíz latina que 'commoners'. Actualmente el comunero es aquella persona que participa en una comunidad de bienes o derechos, participación que implica también obligaciones. Falta analizar si esta definición es aplicable para el siglo XVI. Oudijk, menciona también el término "terrazguero", y es aquel que paga una pensión al señor de una tierra, para poder labrarla.

los que pertenecían a la *yoho*, y 3) los esclavos. Los primeros, trabajaban en los campos del *quihui* y pagaban tributo al *coqui* con maíz, mantas, piedras preciosas, entre otras cosas. Estaban obligados a proveer a su señor con alimentos, bebidas y sirvientes. Además, tenían que prestar servicios personales en actividades como la restauración y limpieza del palacio, trayendo madera y agua, y cuidando los campos personales del *coqui*. Los comuneros, dice Oudijk, a menudo son llamados terrazgueros, pero este término no permite ver ciertas distinciones indígenas. Al parecer había diferencia entre los conquistados y los que no lo eran. La segunda categoría, los comuneros de la *yoho*, al igual que los de la *quihui*, pagaban tributo y prestaban servicio personal a su señor, el *xoana*. Sin embargo, el *xoana* tenía que pagar parte del tributo recibido al *coqui*. El *xoana*, escribe Oudijk,

> Tenía que pagar este tributo porque había recibido la tierra del Coqui en el momento de la conquista o en un momento más tarde, cuando él (o uno de sus antepasados) y su pueblo llegaron a la región para establecerse. Así, el *quihui* y el *yoho* son entidades similares pero en diferentes niveles de la jerarquía. Durante el período colonial esta diferencia se hizo evidente. Como el Coqui fue exentado de pagar tributo a la Corona española, el pueblo de la *quihui* consecuentemente, sólo tenía que pagar tributo y servicios a su Coqui. Sin embargo, los de la *yoho* pagaban tributo a su Xoana o Pichana, y también al rey de España.
>
> El último grupo de comuneros son los *chóco*, *pinijni* y *xillàni* o esclavos. Muy poco se sabe sobre estas personas, así que las diferencias entre ellos no son claras. Como sea, son atestiguados en la sociedad Bènizàa y las pocas

> referencias existentes indican que eran prisioneros de guerra que podían ser comprados y vendidos (Acuña [1984] II: 77). Al parecer, este estatus era hereditario (AGIE 160 B: 218r), lo que sugiere que el esclavo, como los otros comuneros, pertenecían al palacio o una casa. En tiempos pre-hispánicos algunas de estas personas fueron utilizadas para el sacrificio humano. Como tal, esta información se ajusta bastante bien con la de las *relaciones geográficas* (Oudijk, 2002: 78).[20]

En este mismo artículo, Oudijk aborda la cuestión de la posesión de la tierra. La lógica que prevalecía, nos dice, era que el fundador de la *quihui* tomaba posesión de la tierra cuando conquistaba la región y luego la distribuía entre sus caudillos, que a su vez la distribuían a sus pueblos. Afirma que esto está claro para el Istmo y la Sierra Zapoteca donde se dieron las conquistas zapotecas tardíamente, pero no es aplicable en el Valle de Oaxaca porque fue ocupada por los bènizàa desde el año 500 a. C. Para los primeros tiempos coloniales no parece haber existido la propiedad privada por los comuneros, y considera que probablemente se deba a una continuación de las costumbres prehispánicas.

[20] "He had to pay this tribute because he had received land from the Coqui at the time of the conquest or at a later moment when he (or one of his ancestors) and his people had arrived in the region to settle. Thus, the *quihui* and *yoho* are similar entities but at different levels in the hierarchy. During the colonial period this difference became evident. As the Coqui was exempted from paying tribute to the Spanish Crown, the people of the *quihui* consequently only had to pay tribute and services to their Coqui. However, those of the *yoho* paid tribute to their Xoana or Pichana, and also to the King of Spain.

The last group of commoners are the *chóco, pinijni,* and *xillàni* or slaves. Very little is known about these people so that the difference between them is not clear. However, they are attested in Bènizàa society and the few extant references indicate that they were prisoners of war who could be bought and sold (Acuña [1984] II: 77). Apparently the status was inherited (AGIE 160b: 218r), which suggests that the slave, like the other commoners, belonged to the palace or house. In pre-hispanic times some of these people were used for human sacrifice. As such this information fits fairly well with that from the *relaciones geográficas*."

Según este autor, para la época colonial la organización social en las regiones bènizàa cambió drásticamente debido a que los españoles introdujeron un nuevo sistema, los llamados cabildos o ayuntamientos.

> Inicialmente, la mayoría de ellos estaban controlados firmemente por los Coquis, quienes fueron llamados para esta época *cacique* o *señor natural*, pero poco a poco el poder de los *caciques* se erosionó y los xoanas, ahora llamados *principales*, fueron ganando ventajas. Comenzaron a controlar el *cabildo* y con él el poder político en la comunidad. Este proceso se vio reforzado por las autoridades españolas, que querían acabar con el poder (feudal) de los *caciques*, lo que favoreció a los *principales*. Al mismo tiempo, otro proceso estaba minando el poder del *cacique*: el tributo que los comuneros de la *yoho* pagaban al Coqui antes de la conquista española ahora estaba dirigido al rey de España (Oudijk, 2002: 78).[21]

El esquema anteriormente esbozado para la época prehispánica cambió, con más exactitud la ciudad-estado bènizàa dejó de existir para la época colonial transformándose en un sistema basado en el pueblo:

> compuesto de varias unidades geográficas llamadas barrios, cada uno con su propio culto relacionado con un santo católico gestionado por una cofradía. El

[21] "Initially, most of them were firmly controlled by the Coquis, who were called *cacique* or *señor natural* by this time, but little by little the power of the *caciques* eroded and the Xoanas now called *principales,* gained the upper hand. They began to control the *cabildo* and with it the political power in the community. This process was reinforced by the Spanish authorities, who wanted to break the (feudal) power of the *caciques* and thus favoured the *principales.* At the same time another process was undermining the power of the *cacique:* the tribute that the commoners of the *yoho* had to pay to the Coqui before the Spanish conquest now went to the King of Spain."

> poder político del pueblo estaba en manos del cabildo, cuyos asientos fueron ocupados por los principales. Algunos *caciques* continuaron ejerciendo un gran poder político y económico a través de su propiedad de grandes extensiones de tierra, pero la mayoría desapareció bajo la presión del cabildo y las autoridades españolas. La ciudad-estado Bènizàa había dejado de existir (Oudijk, 2002: 79).[22]

Finalmente, un autor que ha abordado desde la lingüística los significados e implicaciones de los *xuaana'* es Thomas C. Smith Stark. Su importante y extenso trabajo con la lengua zapoteca del siglo XVI es la base de esta tesis en los siguientes capítulos, por lo que aquí no se resumen sus aportes.

Otros autores podrían ser revisados también, pero por razones de espacio y porque abordan el tema de manera general o para otras regiones, serán omitidos.[23]

## Consideraciones teórico metodológicas

En términos simples, en este trabajo se busca exponer un "retrato esquemático" de los *xuaana'* en la Colonia temprana.[24] El retrato consistirá en la reconstrucción de atributos políticos y religiosos de estos personajes a partir de indicios extraídos de diversas fuentes coloniales. Es decir, el resultado final será un discurso escrito

---

[22] "... consisting of various geographical units called *barrios*, each with its own cult related to a Catholic saint maintained by a *cofradía.* The political power of the *pueblo* was in the hands of the *cabildo*, whose seats were occupied by the *principales.* Some *caciques* continued to wield considerable political and economic power through their ownership of large tracts of land, but most disappeared under pressure from the *cabildo* and the Spanish authorities. The Bènizàa city-state had ceased to exist."
[23] Por mencionar algunos (Aguirre Beltrán, 1981; López Austin, 1998; Chance, 1982, 1998b; Chance y Taylor, 1987; Pastor, 1987; Carrasco, 1996; Romero Frizzi y Olivera, 1973; Díaz Rementería, 1977; Romero Frizzi, 1986, 1996; Taylor, 1970; López Sarrelangue, 1965)
[24] Entiéndase retrato en el sentido de representación

que exponga los atributos políticos y religiosos, reconstruidos a partir de los indicios extraídos de diversas fuentes.

Al ser una reconstrucción es una abstracción de la realidad, que aunque útil en la producción de conocimiento, hay que admitir desde el principio que implica algunos problemas, por ejemplo, que está imposibilitada para representar "la realidad tal cual fue".[25] Me parece que Romero Frizzi expresa esta imposibilidad de forma contundente y casi poética, refiriéndose al mundo prehispánico:

> Miramos los templos y los palacios sin pinturas, sin ornamentos; sus salones están vacíos. Los libros que tuvieron se han perdido, quedan muy pocos de los muchos que seguramente existieron. Sobreviven las tumbas y los entierros con sus ofrendas, los edificios derruidos y las narraciones de los abuelos. Sin embargo, ni los libros, ni los restos de las construcciones hablan por sí mismos; el pasado, en toda su complejidad se ha perdido (Romero Frizzi, 1996: 46).

Dicha imposibilidad está presente en toda construcción científica o académica, puesto que no se puede representar la realidad tal cual es, sino sólo por medio de modelos que, inevitablemente son esquemáticos, es decir, son simplificaciones que incluyen los rasgos que son importantes para quien realiza tal representación. La objeción planteada en la cita de Romero Frizzi, después de ser asumida puede ser eludida para poder construir conocimiento. Para esto,

[25] falacia que es frecuente oír por televisión en el año del "bicentenario"

podemos seguir a López Austin cuando afirma, respecto a la cosmovisión, que la búsqueda es viable porque el antiguo pensamiento subyace en sus obras.

> Los vestigios de lo expresado en los diversos campos de acción social, sus patrones y juegos de equivalencia, descubren pautas, normas y principios de ese entramado de congruencias que llamamos tradición. No importa que la mayor parte de los códigos del entramado jamás se formulen, no importa que para el individuo perteneciente a una tradición no sea indispensable explicar sus paradigmas. La cosmovisión —creación trascendente, permanente, fruto en su mayor parte de las acciones minúsculas, cotidianas, anónimas, innumerables, dispersas— se percibe en la lógica de las confluencias y sus concepciones centrales afloran en calidad de producto —máximas abstracciones— y guía —invisibles modelos— de los pensamientos y actos de cada miembro de una inmensa comunidad seguidora y constructora del sistema. La cosmovisión es obra, lenguaje y ley; pero no necesita formalizarse. Ni siquiera se requiere que alcance la consciencia de sus creadores para erigirse, comunicar y mostrar el camino. Y aún sin que la cosmovisión sea o haya sido jamás expuesta global y sistemáticamente, es posible descubrir sus principios y paradigmas y percibir cómo éstos se trasladan a la realidad cotidiana (López Austin, 2005: 68).

Ahora bien, las fuentes son diversas en cuanto a su soporte, su lenguaje, sus puntos de vista, entre otros rasgos. Para poder poner algo de orden a esa diversidad, las clasifico en dos grandes grupos, las fuentes hechas por españoles y las fuentes hechas por zapotecas. Bajo este criterio de las fuentes, la presente investigación se dividió en dos partes, en la primera me aboco al análisis de

algunos documentos de hechura española, en la segunda a algunos de hechura zapoteca. De ese proyecto amplio, en esta tesis sólo se presenta la primera parte y se discuten brevemente las posibilidades de la segunda parte. Para poder integrar la información aportada por los dos grupos de documentos, en una segunda fase de la investigación se contrastarán considerando lo que López Austin (2004:12) llama *complejos paradigmáticos*. López Austin piensa que existen complejos cosmológicos mesoamericanos comunes a los diferentes pueblos del pasado y el presente, éstos se pueden entender a partir de diferentes fuentes, como las creencias míticas, la narrativa mítica y la representación visual,  en donde es posible ubicar los componentes de un núcleo duro, que es lo común en todas sus manifestaciones diversas. Este núcleo duro tiene una serie de características que para el estudio de la cosmovisión son importantes desde la perspectiva de López Austin. Aquí sólo retomo la manera de proceder de este autor, es decir, la reconstrucción de un modelo a partir de los componentes comunes en todas las manifestaciones. El descubrimiento de estos complejos y su formulación paradigmática permiten ir ubicando las diferentes figuras cosmológicas en contextos que aclaran su naturaleza e importancia. Con base en esa propuesta aquí se busca descubrir las características de los *xuaana'* que son comunes en todas las fuentes analizadas, esto sería equivalente a lo que López Austin llama descubrir los complejos paradigmáticos. Su formulación, el siguiente paso que López Austin propone, correspondería al retrato esquemático que se busca aportar al final de esta investigación, en una segunda fase (López Austin, 2004:12).

Por otra parte, en el presente trabajo también se retoma lo que Oudijk, siguiendo a otros autores, llama *unidades temáticas*, en su método de

investigación pictográfica. Una unidad temática es un conjunto de elementos con ciertas relaciones significativas. En términos sencillos, la forma de proceder con las unidades temáticas es que teniendo un conjunto de elementos con ciertas relaciones significativas puede ser comparado con otro conjunto similar, siempre y cuando se trate del mismo contexto, por ejemplo, uno religioso. Aunque esta propuesta está planteada para los estudios de documentos pictográficos, puede extenderse su uso para cualquier tipo de documentos (Oudijk, 2008: 126). Con las unidades temáticas se evita caer en el error de basarse en simples coincidencias o paralelismos que no están relacionados.

## Marco conceptual

Es pertinente definir algunos conceptos que son herramientas útiles para entender lo que en este trabajo se propone.

### *Autoridad y deidad*

Primeramente, “autoridad” se entiende como poder que gobierna o ejerce el mando, o la persona que lo ejerce, y como el prestigio y crédito que se reconoce a una persona o institución por su legitimidad o por su calidad y competencia en alguna materia. El término “deidad” fue elegido para poder incluir en una misma categoría del español moderno tanto a los dioses zapotecos, como al dios cristiano y a Jesucristo. Existe el debate de si Jesucristo es o no un dios para la religión católica. Por su inclusión en “La Trinidad”, podemos pensar que al menos

es considerado un ser divino.[26] De manera que deidad en este trabajo hace referencia a cualquier ser divino o cualquier esencia divina, sin importar de qué religión estemos hablando. Es conveniente aclarar también que “noción” no se entiende aquí sólo como conocimiento elemental o mínimo, sino como “idea que se tiene de algo” (DLE).

*Señor y señorío*

Los términos “señor” y “señorío” son de uso frecuente en los textos históricos y antropológicos referentes a Mesoamérica para traducir nociones mesoamericanas de entidades políticas y de autoridades o personajes que ejercen el dominio político, al grado de que en no pocos se da por entendido lo que significan. La razón principal de que se hayan adoptado estos términos es porque los mismos españoles durante la Colonia, y desde muy temprano, utilizaron estos términos con el mismo fin.[27] Si revisamos los escritos coloniales encontraremos un sin fin de ejemplos al respecto (Acuña, 1984, Martínez, 1990).

---

[26] La noción de Trinidad no es mencionada explícitamente en la Biblia, pero se basa en interpretaciones de citas bíblicas como “...id, y doctrinad, á todos los Gentiles, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo” (Mateo 28,19). Esta noción incluye el problema de la naturaleza divina de Jesús. El debate inicia en el año de 325 (posiblemente desde antes) cuando Constantino convoca al Concilio de Nicea. Desde entonces la Iglesia Católica Apostólica Romana afirma que el Hijo es consustancial al Padre: “El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana.”, “Los cristianos son bautizados en "el nombre" del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y no en "los nombres" de éstos[...], pues no hay más que un solo Dios, el Padre todopoderoso y su Hijo único y el Espíritu Santo: la Santísima Trinidad.” Catecismo de la Iglesia Católica, que puede consultarse en la *web* oficial del Vaticano. http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p2_sp.html#I "En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Respecto al Espíritu Santo en la obra de Córdova, al parecer no fue traducido, sino que se introdujo como un préstamo del español al zapoteco, pues aparece en textos en zapoteco sencillamente como *spiritu sancto*. Pero esa es tarea para un trabajo posterior.

[27] Por citar un ejemplo: “En el signo llamado Ce Acatl, en la primera casa, hacían gran fiesta a *Quetzalcoatl*, dios de los vientos, los **señores** y principales.” Libro 2º, Cap. IX De las fiestas movibles, La 6ª fiesta movible (Sahagún, 1992: 95).

También el término “señor” era utilizado para referirse tanto al dios cristiano y a Jesucristo como para referirse a nociones de deidades indígenas en la Colonia. Durán reporta que para los nahuas el sol era considerado “señor de lo creado” (Durán, 1984: 109). Hernán Cortés en sus escritos con frecuencia dice “Dios Nuestro Señor” (Martínez, 1990: 63). Burgoa recurrentemente se refiere al dios de los cristianos como “señor”: “Dice el profeta, que ha de congregar nuestro señor a los hombres, a los brutos y fieras de la tierra, y aves del cielo” (Burgoa, 1989 t.I: 33). El Diccionario de Autoridades dice:

> Señor. Por antonomasia absolutamente se entiende de Dios, como dueño, que es, de todas las cosas criadas, Rey de Reyes, y Señor de los Señores; pues lo mismo es decir el Señor, que entenderse Dios (DLC).

En el Capítulo II de este trabajo, se analizan detenidamente las categorías de señor y señorío a partir del *Vocabvlario* de Juan de Córdova (1987a).

*Cacique*

Otro término que se usó en lengua española para hablar de gobernantes fue el de *cacique*. Al parecer deriva de un término taíno que se usaba para ciertas autoridades, y digo “al parecer” porque no encontré ningún autor que demostrara positivamente tal afirmación. Los españoles lo tradujeron como “señor” y generalizaron su uso en sus dominios americanos para referirse a autoridades indígenas de diversa índole (Castillo Mathieu 1986:236; *cf.* Lenkersdorf 2001: 77-

88). La siguiente cita de un texto publicado en el siglo XVII es clarificadora respecto al origen de esta palabra:

> Aunque el dominio, govierno, y proteccion general de todas las estendidas Provincias del nuevo Orbe pertenece a nuestros Catholicos Reyes de España por los justos titulos, y razones, que dexé dichas en el libro primero de esta Politica: toda vía siempre fue de su Real voluntad, que en los Pueblos de Indios, que en ellas se hallaron con alguna forma de politica, o que despues por los nuestros se les erigieron, y edificaron, para reducirlos à ellas en la forma, que se ha dicho en los Capitulos passados, se conservassen para regirlos, y governarlos, en particular aquellos mismos Reyezuelos, ò Capitanejos, que lo hacían en tiempo de su infidelidad, ò los que lo se probasse ser descendientes de ellos.
>
> A los cuales en la Isla Española, que fue la primera , que se descubrió, y pobló por Don Cristoval Colón, llamaban en su lengua *Caciques*, y de ai los nuestros à los demás, que en otras Regiones hallaron en el mismo cargo, les fueron dando comunmente este proprio nombre, aunque (como se deja entender) cada una en su lengua los tendria diferentes, y en las del Perú sabemos, que les llamaban, Curacas, y en las de Mexico Tecles, como lo advierten Acosta, Matienzo, Cieza, y otros AA. (a) que dicen los podemos comparar a los Duques, Condes, y Marqueses, y otros Señores de Vassallos de nuestra España. y refieren, qué Oficio, Dignidad, y Potestad tenian, y exercian, quando infieles (Solorzano, 1648: 197-198).

Una muestra de su pronta extensión puede verse en un “Recado de Hernán Cortés a los Náufragos españoles” escrito en Cozumel en 1519, según testimonio de Bernal Díaz del Castillo:

> Señores y hermanos: Aquí, en Cozumel, he sabido que estáis en poder de un cacique detenidos, y os pido por merced que luego os vengáis aquí a Cozumel (Martínez, 1990, vol. I: 58).

Varios investigadores han defino este término, aquí retomamos la que da John K. Chance, quien dice que el cacicazgo

> tenía una firme base en la ley española, aunque al mismo tiempo era expresión de una vigorosa tradición de poder y privilegio de la nobleza indígena, que evidentemente precedía a la conquista. Después de su establecimiento a principios o mediados del siglo XVI, la historia subsiguiente del cacicazgo mexicano generalmente se ha retratado de manera lineal: perduró por un tiempo (desde algunas décadas hasta dos siglos o más, dependiendo de la región) y luego entró en una decadencia irreversible (Chance, 1998: 689).

*Principal*

El término “principal” es usado también ampliamente por los españoles del siglo XVI para referirse a miembros de la nobleza española, a las personas sobresalientes de alguna manera en las poblaciones, tanto de España como de la Nueva España, y a los miembros de la élite gobernante entre los pueblos

originarios de este continente (Sahagún, 1992: 36, 41, 47). Existe una gran cantidad de referencias de su uso, por ejemplo, Hernán Cortés en una merced de 20 de mayo de 1519 y mejora de 16 de diciembre de 1526, lo usa para referirse a la “nobleza” indígena.

> Por cuanto yo, don Hernán Cortés, capitán general y gobernador de esta Nueva España y sus provincias por Su Majestad, al tiempo que pasé a estas partes con ciertos navíos y gente para pacificar y atraer las gentes dellas al dominio y servidumbre de la corona imperial de Su Majestad, como al presente están, y después de a ellas venido, estando en la Villa Rica de San Juan de Ulúa, el día Sábado de Gloria, fueron enviados por el gran Montezuma, que residía en esta gran ciudad de México Tenochtitlán y todas sus provincias, unos grandes principales llamados Pitlalpitoque, Tendile y Quintalbor, que dijo ser su deudo, con varios principales grandes, a saber mi venida y lo que se me ofrecía, y a pedirme licencia para pintar las estatuas, gentes y navíos, con un gran presente de oro y mantas; los cuales, habiéndose comedido en hacernos jacales o enramadas para resistir el rigor del sol, por sus lenguas y señas que hacían dos principales dellos, doña Marina y Gerónimo de Aguilar les entendieron, y les dijeron que como les guardasen todo sigilo y secreto que no llegaría a noticias del gran Montezuma, su rey y señor y deudo, nos prometían y ofrecían entregarnos las pinturas y profecías del rey Camapichi, que es el primero que gobernó en la dicha ciudad de México Tenochtitlán, y que nos sería de mucha utilidad y gobierno y ánimo para el acierto de nuestra (Martínez, 1990, vol. I: 62).

*Política*

Aunque política es un término que ha sido ampliamente trabajado y discutido desde diversas disciplinas académicas, aquí sólo se entenderá como la actividad de quienes rigen o pretenden regir los asuntos del común del pueblo. Definición basada en el *Diccionario de la Lengua Española* (DLE).

## Capítulo II

## *JOÀNA* EN EL *VOCABVLARIO* DE CÓRDOVA

### Consideraciones en torno a las obras de los frailes dominicos

Entre las fuentes que existen para acercarnos al momento del contacto entre la cultura europea y lo que ahora llamamos Mesoamérica, sobresalen las obras de los frailes. Estas fuentes son importantes también para los tres siglos subsecuentes. En particular, para la historia del área que hoy es el estado de Oaxaca, los textos que los dominicos publicaron son casi ineludibles. Muchos autores han escrito sobre los problemas y las ventajas que conllevan las investigaciones basadas en este tipo de fuentes. Un ejemplo interesante es el trabajo que Terraciano (2001) hace para la Mixteca. De él retomo algunas consideraciones sobre la problemática de trabajar con las publicaciones de los dominicos, en su caso para catequizar en lengua mixteca o ñudzahui. Tales consideraciones son útiles para comenzar a entender el proceso similar que se dio para la lengua zapoteca o tíchazàa.[28]

Terraciano afirma que la documentación que existe registra permanencias y cambios lingüísticos a partir de la segunda y tercera generaciones de contacto con los europeos hasta las últimas décadas del periodo colonial. Tales cambios y permanencias lingüísticos reflejan cambios y continuidades de la sociedad y la cultura en general. Para el momento del contacto referido — primera mitad del

---

[28] Con base en el *Vocabvlario* de Córdova se utilizan en este trabajo los términos *tíchazàa* y *bènizàa*, el primero nombra la misma lengua zapoteca, y el segundo es el gentilicio de los zapotecos del siglo XVI. Una razón más para hacer esto es porque otros autores ya han usado estos términos de la misma manera (Oudijk, 2002; Córdova 1987a: 285r, 297v, 312r).

siglo XVI— existía ya una práctica entre los frailes dominicos de escribir obras que les ayudaran en la conversión de "heréticos e infieles", práctica que puede remontarse al menos hasta el siglo XIII con la *Summa Contra Gentiles* del dominico Tomás de Aquino. Los dominicos, dice Terraciano, daban enorme importancia a la lengua en el proceso de la expansión de su religión. Por esta razón, promovieron entre ellos el aprendizaje de lenguas indígenas en la Nueva España. Reglamentaron que los frailes dominaran al menos una lengua indígena y no pudieran predicar y dar confesión si no demostraban dos niveles de destreza de la lengua: la habilidad para predicar y la habilidad para escuchar confesión. Es evidente en el caso del *Vocabulario en Lengua Mixteca* del dominico Francisco de Alvarado, que el autor tenía conocimiento del náhuatl y de los trabajos previos sobre esta lengua, de manera que puede afirmarse que tomó como modelo, en cierta forma, dichos trabajos. En cuanto al proceso de aprendizaje de la lengua mixteca por parte de los dominicos, Terraciano afirma que debido a los primeros fracasos de predicar en lengua mixteca, los dominicos optaron por emplear intérpretes mixtecos para esta actividad, generalmente jóvenes de origen "noble". Al parecer, los frailes identificaban un habla de nobles mixtecos y otra de comuneros[29] dentro de una misma variante. Los primeros frailes —quizá las dos primeras generaciones— publicaron muy pocas obras, pero dejaron notas manuscritas de la que se aprovecharon sus sucesores, quienes sí publicaron *doctrinas*, *vocabularios*, *artes* y otros tipos de obras para evangelizar. Estas

[29] traducción de *commoners*, por las razones ya explicadas en el capítulo I.

primeras generaciones también enseñaron la lengua mixteca a las siguientes generaciones de frailes.

Los dominicos, afirma Terraciano, diseñaron, supervisaron e imprimieron los libros, pero mixtecos que habían aprendido castellano, y quizás incluso latín, jugaron un papel fundamental en la producción de estas obras.

> A pesar del hecho de que los textos coloniales de la lengua nativa se asocian con los nombres de los eclesiásticos españoles, los nobles indígenas, obviamente, tuvieron un papel crucial en la elaboración y producción de estos libros. Los españoles determinaron la naturaleza de las entradas del diccionario español-mixteco, basados libremente en un formato derivado de los vocabularios de Latín adoptado por fray Alonso de Molina para el náhuatl y Antonio de Nebrija para el castellano. Pero los participantes ñudzahui compusieron, verificaron y editaron la versión final (Terraciano, 2001: 70).[30]

En el vocabulario de fray Francisco de Alvarado están incluidas expresiones de una época anterior y de varias regiones, convertidas a la variante de Teposcolula. El vocabulario de Alvarado contiene muchas entradas en español con múltiples respuestas en mixteco, de las cuales no todas son equivalentes semánticos precisos, ni existen indicaciones que aclaren las diferencias entre ellas. La obra sólo presenta las respuestas mixtecas para las entradas en español y no a la inversa (Terraciano, 2001: 67-70).

[30] "Despite the fact that colonial native-language texts are associated with the names of Spanish ecclesiastics, indigenous nobles obviously played a crucial role in the compilation and production of these books. Spaniards determined the nature of the dictionary's Spanish-to-Mixtec entries, based loosely on a format derived from Latin vocabularies adopted by fray Alonso de Molina for Nahuatl and Antonio de Nebrija for Castilian. But Ñudzahui participants composed, verified, and edited the final version."

Terraciano considera también que el *Vocabulario* de Alvarado "es una excelente fuente", pero hay que cotejar la información con "otras fuentes, especialmente escritas por autores nativos" (Terraciano, 2001: 71). Esta precaución debe tomarse debido a varias razones, la primera es que:

> una traducción ñudzahui a un término o concepto español no prueba necesariamente la existencia de una equivalencia exacta, se limita a indicar su uso potencial en el habla cotidiana. Los españoles determinaron las entradas y luego pidieron a hablantes nativos de la lengua proporcionar equivalentes, los cuales a veces eran traducciones literales de los conceptos extranjeros (Terraciano, 2001: 70).[31]

En segundo lugar, afirma este autor, los fenómenos religiosos y otros conceptos abstractos no fueron traducibles con facilidad, por lo que fueron objeto de un diálogo. De manera que "no podemos asumir que una entrada era de uso común o que se describe con precisión un concepto nativo hasta que se atestigua en otros lugares." Y tercero, la ortografía colonial no marca el tono, aunque en el mixteco las diferencias de tono distinguen una palabra de otra con las mismas consonantes y vocales. Esto genera en el *Vocabulario* que algunas palabras que se escriben de la misma manera no están relacionadas en significado. (Terraciano, 2001: 70).

[31] "...a Ñudzahui translation of a Spanish term or concept does not necesarily prove the existence of a true equivalent but merely indicates its potential use in daily speech. Spaniards determined the entries and then prompted native-language speakers to provide equivalents, which were sometimes literal translations of the foreign concepts."

Existen varias similitudes entre lo expresado por Terraciano respecto a las obras de los dominicos para la lengua mixteca y lo que podemos observar en el proceso paralelo de elaboración de obras para la lengua zapoteca.

Juan de Córdova, un fraile dominico que escribió el diccionario más importante del siglo XVI para el tíchazàa, afirma que al principio aprender la lengua zapoteca fue “con sobra de trabajo” y “muy dificultoso de hazerse”, en especial porque “su lenguaje y vocablos [...] no convienen en sus significados” con los de los españoles (Córdova, 1987a: vi v). Afirma que por lo anterior, con la intención de ayudar en la “predicación destas gentes çapotecas” (Córdova, 1987a: viii v.), decidió hacer el vocabulario:

> Y assi yo el menor y mas desaprouechado sieruo [...] me dispuse à poner y dexar por escripto aq[ue]llo q[ue] Dios n[uest]ro .S.[eñor] me auia comunicado, para prouecho y ayuda de aq[ue]llos a quie[n] (por ve[n]tura) no fue seruido de comunicar ta[n]to. Co[n] cuyo fauor puse en ello las manos, y no co[n] pequeños trabajos lo llegue al fin por mi bie[n] desseado. Lo qual fue y es el presente dicionario ò vocabulario desta le[n]gua çapoteca” (Córdova, 1987a: vij r.).

Ahí mismo, escribe que le dedica la obra a fray Bernardo de Alburquerque porque éste fue uno de los dos primeros “desta predicación desta lengua” y por haber recibido de él los “primeros rudime[n]tos” de la lengua zapoteca (Córdova, 1987a: vij v.). Smith Stark, basado en Burgoa, nos informa que antes del *Vocabvlario* y el *Arte* de Córdova, publicados en 1578, sólo existían algunos papeles sueltos de mano, y que Córdova tomó como modelo a Antonio de Nebrija

para componer sus obras.[32] Al igual que a Alvarado en la mixteca, a Córdova le ordenaron que hiciera un vocabulario y un arte para el tíchazàa. Obviamente fue elegido por su habilidad para aprender lenguas, su conocimiento del zapoteco y su interés en tal empresa (Smith Stark, 1999: 6).

En el *Prefactio* del *Vocabvlario*, Córdova habla sobre los problemas que implicaba predicar con intérpretes:

> ... el auer los ministros de la predicacion del Euangelio, de tratar con los Indios mediante interpretes ò nahuatlatos (alliende de ser incomportable trabajo) la doctrina pierde gran parte de su ser, autoridad y fuerça. ¶De temistocles valeroso capitan Griego se lee. Que despues que la fortuna se harto de tenerle en lo alto de su rueda, y dio con el abaxo, caydo ya de su prosperidad y perseguido, fuesse huyendo al Rey de los Persas. El qual como le recibiesse beniuolamente, y se offreciesse à le fauorecer, y le preguntasse que auia menester. Respondiole, que le rogaua le diesse lugar para estar primero vn año en su reyno, para en este tiempo deprender la le[n]gua Persica, para tratar con el sin interprete sus negocios. Y la causa desto era; porque el interprete algunas vezes dize y representa los negocios que le tratan de otra manera que el negocio lo pide, y assi el razonamie[n]to pierde mucho de su ser y gracia, y del spiritu con que ha de ser explicado. (Sentencia de hombre ge[n]til verdadera y dígna de ser notada y que passa assi a la letra) De donde sacamos que si en los Coloquios humanos y temporales en que poco va, corre esta razon y se tiene quenta con esta circunstancia: quanto mejor y mas principalmente correra y sera necessaria, en lo

[32] "Antonio de Nebrija (1444-1532), famoso hoy día por haber escrito la primera gramática conocida del español, publicada en 1492, pero aun más conocido en el siglo XVI por su gramática del latín y diccionarios bilingües español-latín y latín-español" (Smith Stark, 1999: 5).

> tocante à la doctrina del sancto Euangelio, que pide spiritu, obras, y intelligencia (Córdova, 1987a: viii v.-ix r.).

Comparando Córdova su trabajo con los de Ambrosio Calepino[33] y Antonio de Nebrija, algo nos dice de su propio método:

> Por ventura parecera a algunos de los que la presente obra vieren, leyeren y trataren, que en hazerse y perficionarse ha passado menor trabajo, que el que passaron otros vocabulistas. Como vn Calepino, ò Antonio, ó otros que romançaron vocablos. Los quales intimando sus trabajos, combidaron à ser reputados y tenidos en mucho de los oyentes, como era razon Y ello cierto tomado y considerado así en la superficie, parece que lleua camino. Porque la latinidad parece sciencia mas subida (si sciencia se puede llamar) que nó estas lenguas barbaras y de poco tomo. Pero si se considera co[n] atencion, y se entra en el fondo y meollo del negocio, hallara ser al reues. Porque aquellos autores toda su solicitud, cuydado y trabajo, se fenecio en reboluer libros, y cotejar autores, y sacar vocablos y ponerlos en orde[n]. Lo qual no podemos dexar de conceder, sino que aya sido gran trabajo. Pero el nuestro (aliende del andar buscando y inquiriendo, y desenterrando los vocablos de entre el pòlvó del oluido, negligencia y inaduertencia y poco vso, y e[n]tre tan bronca y no muy despierta gente) ha sido dias y noches desuelarnos en desentrañar sus meros significados, y aplicarlos y ponerlos cada vno en su assiento y lugar lo mejor que se a podido házer, verificando los con la experiencia (Córdova, 1987a: ix r.).

[33] Ambrosio Calepino fue un lexicógrafo italiano. Monje agustino famoso por su *Diccionario de la lengua latina* de 1502.

Con relación a las características del tíchazàa, Córdova en los *Avisos del Vocabvlario* nos informa de varios aspectos. Menciona la existencia, aunque reducida, de préstamos del castellano al tíchazàa en su época; de la productividad lingüística del zapoteco; de las dificultades para traducir nociones del tíchazàa al castellano y a la inversa, y la necesidad de traducirlas "por circunloquios"; de las diversas posibilidades de traducir un término castellano al tíchazàa y del "uso por elegancia" que los bènizàa hacían de todas esas posibilidades; de las variaciones de los términos tíchazàa debido a las diferentes variantes lingüísticas; de los problemas de ortografía que los propios bènizàa tienen en ese momento al escribir en tíchazàa —y de pasada nos informa que bènizàa ya escribían en tíchazàa cuando hizo sus obras—; de la importancia de los acentos "porque sin ellos vn mesmo vocablo significa destintissimas cosas" (Córdova, 1987a: ix v.- xii v.).

Recapitulando, a partir del trabajo de Terraciano y de lo que el mismo Córdova expone al inicio de su *Vocabulario*, respecto al proceso de creación de obras en torno a las lenguas indígenas del siglo XVI —ñudzahui y tíchazàa—, debemos tener presente las siguientes consideraciones. 1) Las primeras generaciones —primera y quizá la segunda— de frailes publicaron muy poco, enseñaron "los rudimentos de la lengua" y dejaron notas a las siguientes generaciones. 2) Se emplearon intérpretes para catequizar en un primer momento, lo cual conlleva problemas para transmitir los conceptos abstractos de la religión. 3) Los dominicos que trabajaron con el ñudzahui y tíchazàa retomaron como modelo las obras existentes para el latín, el castellano y el náhuatl. 4) La segunda o tercera generación de frailes publicaron en lenguas indígenas doctrinas, vocabularios, artes y otros tipos de obras para catequizar. 5) Los hablantes nativos

del ñudzahui y del tíchazàa jugaron un papel determinante en este proceso. Aunque Córdova no lo dice explícitamente, lo deja entrever. Alvarado reconoce a los indios anónimos que fueron los autores de su *Vocabulario*. 6) Los vocabularios contienen respuestas de la lengua indígena —ñudzahui o tíchazàa— para entradas en español y no a la inversa. 7) Existen múltiples respuestas indígenas para una misma entrada en español. 8) En muchos casos los conceptos extranjeros están traducidos literalmente —por circunloquios, como dice Córdova—, lo cual indica que en ese momento no encontraron un término equivalente en la lengua indígena. 9) Es necesario comparar los datos que este tipo de vocabularios aportan contra los datos de otras fuentes, en especial de fuentes indígenas por varias razones, entre ellas: a) una traducción de la lengua indígena a un término o concepto español no prueba necesariamente la existencia de una equivalencia exacta, se limita a indicar su uso potencial en el habla cotidiana; b) Los conceptos abstractos no fueron traducibles con facilidad; c) el tono en las lenguas ñudzahui y tíchazàa marcan diferencias semánticas, y en la ortografía de los vocabularios el tono no está marcado.

Con relación a lo anterior, Smith Stark (2007: 15) escribe que, como instrumentos para la transmisión de las ideas del cristianismo-católico-romano en la Nueva España se utilizaron tres tipos de obras que él ha denominado la “trilogía catequística”. Doctrinas, vocabularios y artes en lenguas indígenas fueron elaborados por los frailes para evangelizar en las propias lenguas de los habitantes originarios de estas tierras. La primera parte de esta trilogía incluye aquellos escritos que pueden ser considerados “codificaciones y explicaciones de los fundamentos de la religión católica destinadas a permitir a los habitantes de la

Nueva España entender la nueva religión, adoptarla y practicarla de manera ortodoxa" (Smith Stark, 2007: 2). Los tipos de obras más frecuentes en esta categoría fueron las llamadas doctrinas y los confesionarios, aunque existieron otros. 'Vocabulario' y 'arte' fueron los términos usados en el siglo XVI para lo que hoy conocemos como 'diccionario' y 'gramática', respectivamente, y conformaron la segunda y tercera parte de esta trilogía, también respectivamente.

Los frailes optaron por "normalizar" la escritura de las lenguas indígenas. La trilogía catequística sirvió como un código escrito en la vida religiosa, administrativa y personal de la colonia, que trascendía las variantes sociales y geográficas (Smith Stark, 2007: 2). Así se pudo franquear el problema de la marcada variación en las lenguas indígenas.

> En los documentos escritos en el zapoteco colonial de varios pueblos del Valle de Oaxaca y del Istmo de Tehuantepec, se observa poca evidencia de la variación que actualmente caracteriza las variantes habladas en la misma zona [...] Es decir, los documentos escritos en estos pueblos durante la colonia no reflejan la variación local que seguramente estaba presente en las lenguas habladas de cada localidad. Como hipótesis, entonces, propongo que la combinación de doctrina, arte y vocabulario del zapoteco del Valle que se publicó en el siglo XVI les sirvió a los frailes dominicos de Oaxaca para establecer una norma escrita de la lengua que se mantuvo vigente durante todo el periodo virreinal, no sólo en documentos doctrinales sino también en los civiles (Smith Stark, 2007: 11).

La normalización posibilita utilizar la trilogía catequística como fuente para buscar información referente a los zapotecas de las regiones del Valle de Oaxaca y del Istmo de Tehuantepec porque son las áreas de donde proceden las fuentes que utilizó Smith Stark para proponer la existencia de dicha normalización. Aunque la trilogía catequística fue motivada por intereses españoles, si se analiza cuidadosamente, puede ser fuente importante para entender el pensamiento zapoteco de ese momento. “Estos textos son útiles por lo que dicen y por cómo lo dicen”,[34] y para llegar a esos contenidos es necesario que la información que la trilogía aporte sea contrastada con otras fuentes locales, como bien se ve en la discusión que se hace arriba respecto al trabajo de Terraciano.

Smith Stark proporciona una serie de ejemplos de “la trilogía” para 12 lenguas distintas. La trilogía que se retoma aquí de esa lista es la siguiente: La *Doctrina* de Feria de 1567, el *Vocabvlario* de Juan de Córdova de 1578 y el *Arte* también de Juan de Córdova de 1578. Respecto al trabajo con documentos coloniales en zapoteco, advierte Smith Stark que es un terreno escabroso, lleno de problemas filológicos nada fáciles de franquear (Smith Stark, 2007b: 2).

> En el proceso de trabajar con el *Vocabvlario* de Córdova y de hablar con otros sobre esta obra, me he dado cuenta que para muchas personas el *Vocabvlario* ofrece formidables obstáculos que impiden su empleo para la gran mayoría de los usuarios potenciales, desde hablantes del zapoteco moderno hasta lingüistas especialistas en la lengua y el curioso que hojea el vocabulario y así aprovechar

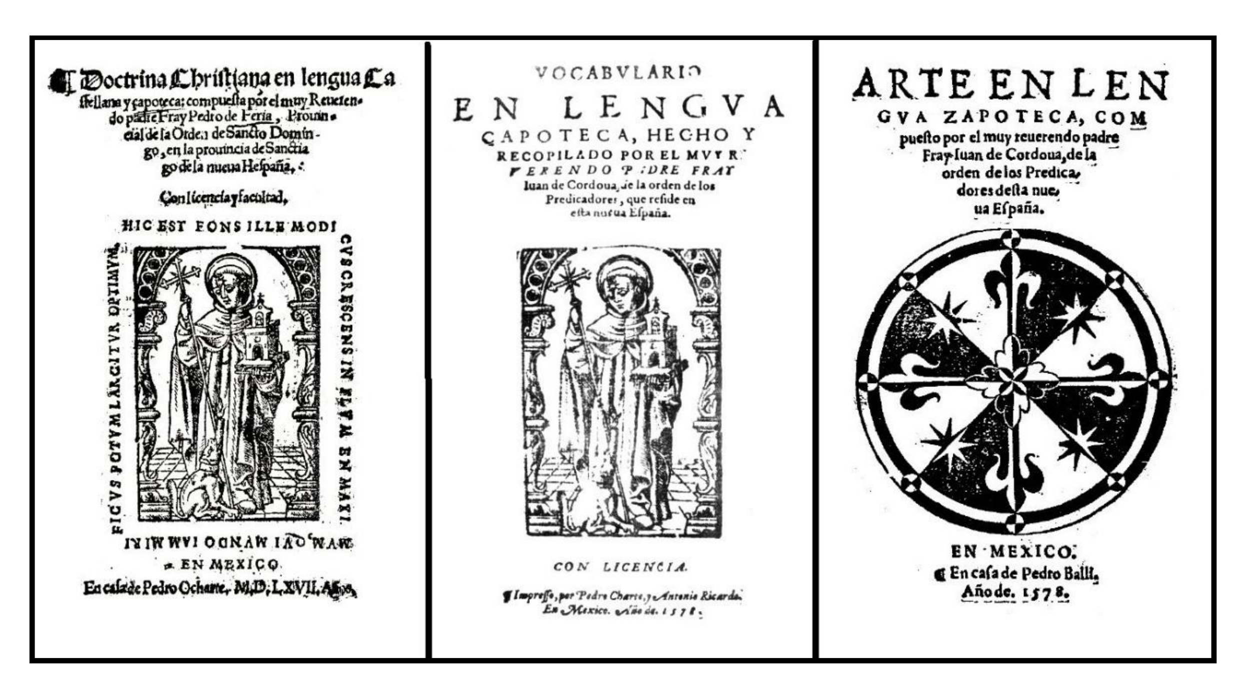
[34] En palabras de Terraciano, aunque él se refiere a los documentos escritos por los propios mixtecos también son aplicables a la trilogía: “This texts are useful for what they say as well as how they say it.” (Terraciano, 2001; 66)

la información que contiene sobre los zapotecos, es necesario superar estos obstáculos (Smith Stark, 1999: 6).

Por fortuna, el mismo Smith Stark nos legó, en diversos trabajos (1995, 1998, 1999, 2002), varias herramientas para andar mejor por ese terreno escabroso. De manera que para el análisis de las entradas del *Vocabvlario en lengua çapoteca* de Juan de Córdova, seguiré la metodología propuesta por este autor. Se trata de hacer traducciones literales con base en un análisis lingüístico que, a su vez, consiste en divisiones morfológicas que permiten determinar las funciones gramaticales y el contenido semántico de cada elemento; finalmente sobre tales traducciones literales se pueden dar propuestas de traducción libre. El análisis lingüístico se expone en cuatro renglones. El primero es la transcripción fiel del texto en Córdova; el segundo es la separación en palabras y en morfemas; el tercero es la traducción literal y el cuarto renglón es una traducción libre. En adición a esa metodología, también contamos con una versión digital de dicho vocabulario que fue elaborada por Smith Stark, Ausencia López Cruz y Sergio Bogard (1993), muy útil para las búsquedas.

En trabajos de análisis filológicos de esta naturaleza, el último paso consiste en la verificación de campos semánticos[35] por medio de la comparación 1) con contextos de otros documentos y 2) con contextos modernos. Este último paso no será incluido del todo en esta tesis porque sólo se analizan las fuentes de manufactura española.

[35] "Conjunto de unidades léxicas que comparten un rasgo de significado y se encuentran en oposición inmediata entre sí por otros rasgos que los distinguen." (Luna, Vigueras y Baez, 2005: 214).



Doctrina Christiana en lengua Castellana y çapoteca: compuesta por el muy Reuerendo padre Fray Pedro de Feria, Prouincial de la Orden de Sancto Domingo, en la prouincia de Sanctiago de la nueua Hespaña.

Con licencia y facultad.

HIC EST FONS ILLE MODI CVS CRESCENS IN FLVM EN MAXI FICVS POTVM LARGITVR OPTIMVM

EN MEXICO.

En casa de Pedro Ocharte. M.D.LXVII. Años.

VOCABVLARIO EN LENGVA ÇAPOTECA, HECHO Y RECOPILADO POR EL MVY REVERENDO PADRE FRAY Iuan de Cordoua, de la orden de los Predicadores, que reside en esta nueua España.

CON LICENCIA.

Impresso, por Pedro Charte, y Antonio Ricardo. En Mexico. Año de. 1578.

ARTE EN LENGVA ZAPOTECA, COMpuesto por el muy reuerendo padre Fray Iuan de Cordoua, de la orden de los Predicadores desta nueua España.

EN MEXICO.

En casa de Pedro Balli. Año de. 1578.

Fig. 6 Portadas de la Trilogía Catequística

## II.1 *JOÀNA* EN EL *VOCABVLARIO* DE JUAN DE CÓRDOVA

En este apartado se analizan las entradas del *Vocabvlario en lengua çapoteca* de Juan de Córdova (1987a), relacionadas con el vocablo *xuaana'*, en su ortografía más usual en la actualidad en el Istmo —es decir en el didxazá—, o *joàna*, según la ortografía del mismo Córdova —es decir, en el tíchazàa. A partir de la información que arrojan estas entradas relacionadas con *joàna*, realizo agrupaciones de ellas, es decir, busco la exposición de la información considerando los campos semánticos, resultantes, por ejemplo, señor, autoridad, entre otros. De esta manera tenemos las secciones de “Señor”, “Dios y Jesucristo en tíchazàa”, “otras apariciones de joàna”, “Organización político territorial” y “El Collaba y otros funcionarios”. Como es evidente, la fuente central de este apartado es el *Vocabvlario*, pero se utilizan también otras fuentes de manufactura española,

como la *Doctrina* de Feria, el *Arte* del mismo Córdova para complementar la información del *Vocabvlario*.

**Señor**

La noción española que con más frecuencia podemos encontrar en el *Vocabvlario* de Juan de Córdova relacionada con el término *joàna* es la de ‘señor’, en el sentido del señor feudal. El señor que posee cierta extensión de tierras y posee cierto poder político sobre los pobladores de esas tierras. Esta entidad compuesta por territorio con todas sus riquezas aprovechables, incluyendo a los pobladores, era denominada “señorío”. El término ‘señor’ era el más generalizado en el siglo XVI para hacer referencia a una noción de autoridad en la lengua española de ese momento, era usado como título del mismo rey de España: “[…] leyes de las siete partidas fechas por el señor rey do[n] Alfonso […]” (*Leyes de Toro*, 1505: f. 4). El término “señorío” era usado oficialmente por La Corona para referirse a un tipo de unidad administrativa territorial, una entidad que podía ser de diferentes calidades: “…ordenamos y ma[n]damos q[ue] todas las nuestras iusticias destos nuestros reynos y señorios ansi de realengos y abadengos como de ordenes y behetrias y otros señorios qualesquier de qualquier calidad que sean...” *(Leyes de Toro*, 1505: f.3). Los primeros usos de esta categoría para lo que ahora llamamos Mesoamérica, asumieron el concepto español de señorío sin más. De acuerdo al trabajo de Tsubasa Okoshi respecto al área maya, podemos afirmar que entre estas referencias se incluyen no sólo a los españoles de la época colonial que escribieron algo al respecto, sino también a los primeros estudiosos del siglo XX que se refirieron a la organización político territorial mesoamericana, en los que se

utilizó el término ‘señorío’ y se asumió que eran entidades con delimitaciones territoriales claras en todos los niveles de “propiedad”. En oposición a esta tendencia está otra que centra la explicación del tema en la premisa de que la tierra era comunal, pero, afirma Okoshi, asumieron lo que dicen algunas fuentes históricas sin ahondar en el tema. A diferencia de estas dos tendencias, Tsubasa Okoshi sostiene que uno de los factores que permitía a los gobernantes tener autoridad era el aprovechamiento suficientemente de la fuerza de trabajo del pueblo. Dice este autor que no parece haber existido en la sociedad maya yucateca del posclásico tardío

> el concepto de “propiedad privada” ni su “acumulación como símbolo de la riqueza” en el sentido occidental. [...] Además, de acuerdo con la cosmovisión maya, la tierra es considerado como un ser sagrado con la representación zoomorfa: la sagrada madre de la vida, razón por la cual los mayas yucatecos nunca la concebían ni conciben como un simple medio mercantil que permitiera las transacciones de compra y venta; dicho de otra forma, la tierra no estaba considerado como un objeto de privatización (Okoshi, 1998: 67).

Y continúa Okoshi:

> Con respecto a la tenencia de la tierra, el trabajo invertido por un hombre en un terreno era un factor decisivo para determinar al poseedor de éste. De ahí que para los mayas yucatecos el territorio de un pueblo fuese un conjunto de tierras cultivadas u ocupadas por los que estaban bajo el mando de su gobernante. Por lo tanto, la idea de “frontera territorial” en términos occidentales no cobraba tanta

> importancia, puesto que el vínculo político religioso del gobernante y sus subordinados tenía un valor más trascendente. Así, la frontera de los pueblos mayas debe considerarse básicamente como una frontera humana (Okoshi, 1998: 67-68).

Okoshi se refiere a las entidades político-territoriales como ‘jurisdicciones’ o ‘provincias’, y con mayor precisión y frecuencia para el posclásico tardío usa el término maya *cuchcabal* y para la Colonia, ‘señorío’.[36] Con relación a los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, Oudijk y Jansen en su análisis del Lienzo de Guevea, hacen una afirmación con base en la cual es posible suponer una situación muy parecida a la que describe Okoshi:

> Es importante observar que el lienzo se refiere a uno de los cambios importantes del siglo XVI en cuanto al enfoque de la historiografía indígena: la relación tributaria (expresada en la parte inferior) como base del poder es reemplazada paulatinamente por el dominio territorial (definido en la parte superior) (Oudijk y Jansen, 1998: 61-62).

Además, hay que tener presente lo expresado por Oudijk respecto al *queche*, la ciudad-estado zapoteca, abordado en la introducción de esta tesis. Por el momento, baste con esta pequeña discusión para que al hablar de “señorío” en este trabajo no se tenga en mente sólo la noción española del término.

---

[36] Define *cuchcabal* como “conjunto de gobernantes de los pueblos subordinados, quienes estaban enlazados por el poder que reside en un pueblo cabecera, con aquella relación tan compleja de índole político-religiosa. [...El *cuchcabal*] no tenía un lindero de trazos lineales, puesto que era un conjunto de pueblos que no contaban con una delimitación territorial muy marcada; más aún, como el caso de la jurisdicción de los Canul, no necesariamente debía tener continuidad territorial.” (Okoshi, 1998: 68).

Hay casi una treintena de entradas del *Vocabvlario* relacionadas con la noción de ‘señor’ donde aparece el vocablo *joàna*, a continuación se presenta un análisis de ellas.

II.1.1 Amo de sieruo. Pejoàna.

Pe-joàna
PLEX-señor
Señor [o amo].[37]

II.1.2 Amo mio. Xipejoànaya

Xi+pe-joàna÷ya
POS+PLEX-señor÷1sg[38]
Mi señor.

En un trabajo publicado en 2002, Smith Stark (2002: 94), glosó el prefijo *pe-* que aparece en II.1.1, como ‘animado’. En otro del 2005, consideró a *pe-* como un prefijo léxico[39] que en algún tiempo quizás tuviera una función o significado, pero que para el siglo XVI ya se había perdido. Ambas posiciones se basan en que es frecuente encontrar *pe*, *pi*, *be* o *bi* en nombres genéricos de seres animados y en algunos otros sustantivos. Su traducción al español como palabra aislada, en contraposición a morfema, desde diversas variantes del zapoteco es de ‘aliento’, ‘viento’, ‘espíritu’ y ‘soplo’, lo cual nos llevaría a una etimología atractiva en sentido religioso o cosmológico si como morfema tuviera el mismo

[37] Utilizo los paréntesis rectos [ ] en la línea de mi traducción libre, para agregar texto, que desde mi punto de vista aclara la traducción pero que no tiene correspondencia directa en el texto en tíchazàa.

[38] Las abreviaturas de categorías lingüísticas están retomadas de la propuesta de Smith Stark y pueden verificarse al final de este trabajo.

[39] Prefijo léxico: “...sílaba pretónica en muchos sustantivos zapotecos, que con frecuencia no se puede identificar con un significado claro pero que, por la naturaleza misma de la lengua, debería de ser un morfema separable.” (Smith Stark, 2005: 88, nota 13)

significado. Esta cuestión ha sido abordada ya por varios autores (Marcus y Flannery, 2001: 18, 23-24; De la Cruz, 2007: 55-56; Cruz, 1946: 42) quienes han considerado que este prefijo tiene implicaciones metafísicas. Debido a que se necesitan más argumentos para apoyar esta posición, aquí se asumen las consideraciones que Smith Stark hizo al respecto.[40] Una razón más para considerar que *pe-* es un prefijo léxico, es que en la obra de Córdova parecen usarse de manera indistinta las formas *pejoàna* y *joàna*. Por lo pronto, *pejoàna* se puede glosar como

pejoàna
pe-joàna
PLEX-señor.

Y traducir sencillamente como 'señor', o según la entrada II.1.1 como 'amo'. En la entrada II.1.2 simplemente se agrega al principio la marca de posesión *xi-* y al final la de primera persona.

II.1.3 Aparato o estado. Xijtilaxiténi quelajoàna. l. qlacoqui.

| Xijtila | xi+teni | quela-joàna. | [ve]l | q[ue]la-coqui[41] |
|---|---|---|---|---|
| algo[42] | POS+pertenencia | NOM-señor. | {o} | NOM-gran.señor[43] |

*lo que tiene existencia por [lo] señorial, [lo] señorial (lo relativo al gran señor)*

[40] Para un análisis detallado de este problema véase el apartado " Un supuesto clasificador de animados y la metafísica zapoteca" en (Smith Stark, 2005).
[41] Los corchetes rectos [ ] encierran texto agregado por mí, ya sea para completar una abreviación o por la necesidad de agregar claridad en términos del español actual.
[42] Xijtila 'todo lo que es o tiene ser', 'algo'
[43] El hecho de agregar 'gran.' a 'señor' cuando aparece el término *coqui* queda entendido con la entrada citada en II.1.10..

En II.1.3 aparece otro término que Córdova también tradujo como 'señor', pero con una particularidad, lo usó para hablar de señores "grandes". Así podemos derivar, hasta este punto, que al menos hay una jerarquía de "señores" mayor a la del *joàna*, y es la de *coqui*. Por otro lado, el término "señorial" no nos remite en la actualidad a la noción de "estado" (en cuanto a nación, gobierno, administración, poder, dominio o mandato). Sin embargo, para los zapotecos del siglo XVI, como mostraremos más adelante, el gobierno estaba vinculado a un gran señor al que se le refería como *coqui*. De manera que, para hablar de lo relativo a este señor, es decir, al gobierno, la administración, el mando, el palacio donde vivía o ejercía su mandato, simplemente al término *coqui* se le agregaba el nominalizador abstracto[44] *quela*. Aun con sus diferencias, podemos pensar que estamos ante dos nociones relativamente paralelas, la de 'señorío' para los españoles y la de *quelacoqui* o *quelajòana* para los zapotecas. Sin embargo, por la forma en que está construida la respuesta, es decir, por no ser un término sino una frase en tíchazàa, también podríamos pensar en uno de los casos advertidos por Terraciano: una traducción literal de un concepto español a la lengua zapoteca. Sin embargo, si el caso fuera este último, implicaría que el concepto *quelacoqui* fue construido en La Colonia y no antes, lo cual me parece poco probable, puesto que existía la necesidad de hablar de los dominios de los *coqui* y de los *jòana* desde antes de la llegada de los españoles a lo que ahora llamamos Mesoamérica.

[44] Nominalizador abstracto: partícula gramatical que se antepone a algunas formas verbales para convertirlas en nominales. También suele preceder a ciertos sustantivos, el resultado de esta combinación es un nuevo sustantivo con significado diferente. Esta partícula gramatical abstrae, por decirlo de alguna forma, cualidades inherentes a la forma verbal o al sustantivo al que se antepone.

II.1.4 Dueño de algo, vide señor. [...] xípejoànani.

Xi+pe-joàna÷ni.

POS+PLEX-señor÷3

*Su señor [de algo].*

En II.1.4 vemos que *joàna* puede ser usado en contextos distintos al de la administración política o religiosa para hablar del dueño de las cosas. Con este mismo sentido se usa actualmente en el zapoteco del Istmo de Tehuantepec la forma *xpixuaana'*, 'el dueño, su dueño' (Pickett, 1965: 25, 66).

II.1.5 Señor de casa ò señor de familia ò de qualquier cosa. Pejoàna yòho. &c. con de lo que es. l. joàna yòho. l. pejoàna huaxiyòho, huaxilìchini.[45] [46]

| Pe-joàna yòho. {&c. con de lo que es. l.} | joàna-yoho. {l.} |
|---|---|
| PLEX-señor casa, | señor casa, |
| *Señor de casa,* | *señor de casa,* |

[45] En esta entrada podemos ver que *pejoàna* o *joàna* se usan indistintamente.

[46] Es problemática la traducción de este *hua* o *huaxi*. Existen varias posibilidades, creo que la correcta es la que Córdova explica en el Arte cuando se refiere a los "pronombres de la tercera declinación" o posesivos: "Y es que anteponen al nombre vn, hu a. y dizen. Penihuaxininí, hombre cuyo es aquel hijo, penihuaxabani, hualichini. Y esto es muy común" (Córdova, 1987b: 35). Sin embargo, la forma que tenemos en II.1.5 incluye un *xi* que no incluye esta explicación de Córdova. Una segunda posibilidad aparece en otra parte del Arte: "Hua, es vna interjecion que sirue para muchas cosas. Sirve que anteponiendole al nombre le haze significar abundancia de lo que contiene el nombre, como queda tocado en los nombres de oso. V.g. Pene, lodo, huapeñe, lodoso o de mucho lodo miralo alli, Naachi, reuerendo. huaachi, mas reverendo." (Córdova, 1987b: 99). Y una tercera aparece en una entrada del *Vocabvlario* en la que *huaxi* es marca de posesivo: "DE possesiuo vt de Pedro. Xitèni, xitnia mio xitèni Pedro huaxitenini. l. xitènini." (Córdova, 1987a:113v). En el primer caso se trataría de un pronombre relativo que podría traducirse como 'cuyo', con valor posesivo, que en español se relaciona no con su antecedente, que es el nombre del poseedor, sino con el nombre de la persona o cosa poseída: *En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme. Una obra cuyas fuentes son harto conocidas.* (DLE) El segundo caso sería un adverbio de cantidad o grado, y el tercero podría ser un ejemplo de este pronombre relativo mostrando su valor posesivo o, visto de otra manera, como subordinador a sugerencia de Rosa María Rojas. La subordinación la podemos entender como "Relación interoracional que consiste en enlazar, ya sea mediante una conjunción subordinante o por simple yuxtaposición, dos oraciones, una de las cuales, llamada subordinada, pasa a ser un constituyente sintáctico de la otra llamada por ello principal o regente." (Luna, Vigueras y Báez, 2005::218). Sin certeza plena, glosaré el *hua* como subordinador —SUBR— y el *xi* como posesivo.

pe-joàna hua-xi yòho, [pe-joàna] hua-xi lìchi÷ni.[47]
PLEX-señor SUBR-POS casa, PLEX-señor SUBR-POS casa÷3,
*Señor "cuyo es de" su casa, señor "cuyo es de" su casa*

Nuevamente vemos que *joàna* podía ser usado en contextos fuera de la estructura de gobierno. La nota: "&c. con de lo que es" [48] indica que podía usase en cualquier ámbito, por ejemplo, el señor de una casa.

II.1.6 Señor de sieruos ò dela casa. Pejoàna, ypechàna. Si es de casta.
Pe-joàna, {y} pe-chàna. {Si es de casta.}[49]
PLEX-señor, PLEX-señor de casta
*Señor, señor de casta*

A *coqui* y *joàna*, que pueden ser traducidos como señor, se agrega, como podemos ver en II.1.6, uno más: *chàna*. Este término aparece, al igual que *joàna*, con el prefijo *pe* o sin él y Córdova anota que se refiere a "señor de casta", de donde podemos inferir la existencia de linajes o familias perteneciente a una clase especial, para la cual algunos autores han usado el término "nobles" o el nahuatlismo "*pilli*", en oposición a la gente común, para la que se ha usado "plebeyos", "comuneros" o "macehuales".

[47] Como puede verse, a *yòho* y *lìchi* las he glosado como 'casa'. La razón es porque así pueden encontrarse en el Vocabvlario. Sin embargo hay una diferencia de significado entre ambas, que queda plenamente explicada con estas entradas del mismo Vocabvlario: "Casa el edificio. Yòho." y "Casa por morada donde moramos. Lìchi, lìchia mia." (Córdova, 1987a: 74r).
[48] 'etcétera con de lo que es'
[49] Los corchetes {} indican que son notas aclaratorias en español del propio Córdova.

II.1.7 Señor muy grande como Emperador ò rey. Coquìtào huezàquiquèche.

Coqui tao hue+za-qui-queche.

Gran.señor grande AGE+hacer-fuego-pueblo

*Señor muy grande quemador de pueblos (=conquistador)*

Como se expuso en II.1.3 el término *coqui* por sí sólo hace referencia a un gran señor, en II.1.7 a *coqui* se le agrega *tao*, que puede ser traducido como ‘grande’ o como ‘sagrado’,[50] de esta manera se hace referencia a una jerarquía aun mayor, que puede ser traducido como ‘gran señor grande’ o ‘señor muy grande’. Con este término se va configurando el esquema de las jerarquías de señores que podemos obtener del *Vocabvlario*. Podemos inferir que *chana* corresponde a una categoría menor de señor que la de *coqui* y, a su vez, *coqui* es menor que *coqui tao*. Es interesante notar que *huezà-qui-quèche*, ‘quemador de pueblos’, aparece en el mismo *Vocabvlario* en otra entrada para ‘conquistador’ (Córdova, 1987: 88r). Es decir, un señor muy grande era un ‘conquistador, quemador de pueblos’.[51] Una entrada más utiliza la misma composición, con la única diferencia de que usa *coqui* en vez de *coqui tao*: ‘Señor soberano, poderoso como Dios. coquihuezaquiqueche’.

II.1.8 Señor de casta. Coquì.

Coqui

Gran.señor

*Gran Señor*

---

[50] Ejemplos donde *tao* puede ser traducido como ‘sagrado’: ‘Dotrina como la de la sancta yglesia y nuestra fe’ *Lipàanatào*, ‘Fiesta d[e] guardar’ *lanij tào,* ‘Templo para Dios’ *yòhotào*. Ejemplos donde *tao* puede ser traducido como ‘grande’: ‘Real casa’ *yòho quihui tào,* ‘Tetuda de grandes tetas’ *Pèni gònna xijchi tào*.

[51] A partir de esta relación entre *coqui* y *quij*, ‘fuego’, se puede proponer la siguiente traducción: co+qui / age+fuego / *incendiario;* aunque no deja de ser una especulación que tendrá que corroborarse con otras fuentes.

II.1.9 Si es grande. Coquitào.

Coqui tào.

gran.señor grande

*Señor muy grande*

En II.1.8 y II.1.9 tenemos en realidad una sola entrada del *Vocabvlario*, separé la segunda porque son dos jerarquías distintas de señores. Esta entrada nos informa que los señores ‘de casta’ eran, además del *chàna*, los *coquì* y *coquitào*, y no el joàna, marcando una distinción importante en la jerarquía de señores.

II.1.10 Señor o grande. joàna, coqui.

joàna, coqui

señor, gran.señor

*Señor, gran señor*

II.1.11 Señor como cauallero o hidalgo. joàna lahuìti.[52]

joàna lahuì÷ti

señor medio÷DEM

*Señor mediano*

II.1.12 Linaje de señores mas baxos como caualleros. Tijajoàna.

Tija joàna

linaje señor

*Linaje de señor*

[52] Aquí hay un error en la asentuación de *lahuiti*, aparece sólo en esta entrada como *lahuìti* y en otras, varias como *làhuiti*

II.1.13 Linaje mas baxo como de hidalgos. Tijajoànahuíni, tijacol làba.

Tija joàna huíni, tija co+llàba

linaje señor pequeño, linaje AGE+administrar[53]

*Linaje de señor pequeño, linaje de administrador*

II.1.14 Linaje de populares o labradores. Tijapèniquéche.

Tija pèni quéche

linaje persona pueblo

linaje de gente del pueblo

En los análisis de II.1.1 a II.1.14, encontramos que en el *Vocabvlario* hay tres términos zapotecos que son traducidos como 'señor': *coqui*, *chana* y *joàna*. A partir de la entrada 'Autoridad de persona. quelajoaana' (quela joaana / nom señor/ *señoría o autoridad*)[54] vemos que, al menos para Córdova, el término *joàna* era el genérico para 'señor' y para la idea de 'autoridad' en general, no así *coqui* ni *chana*. Además, esto queda reforzado por el hecho de que *joàna* tiene un uso más flexible que *coqui* y que *chana*, pues aparece como 'señor', 'señor grande', 'señor medio', 'señor más bajo', 'caballero' o 'hidalgo'. Como vimos, en el *Vocabvlario*, *joàna* y *chana* pueden estar precedidos por un prefijo léxico *pe* y su uso es indistinto, es decir, su significado es el mismo tengan o no tengan el prefijo.

De acuerdo a los análisis anteriores, estos tres términos eran usados entre los zapotecos para hablar de una jerarquía de señores que estaba por encima de la 'gente del pueblo', *peni queche*. Con base en los datos anteriores podemos proponer la jerarquía de señores siguiente:

[53] Existen varias posibilidades de traducción del verbo *tillàba*, las cuales serán analizadas detenidamente más adelante en este capítulo, por lo pronto aquí se elige 'administrar'.

[54] En este tipo de análisis considérese la diagonal / como separador de los renglones de análisis explicados al inicio de este capítulo.

II.1.15 *Jerarquía de señores (más la gente del pueblo).*

| *tíchazàa* | *traducción de Córdova* |
|---|---|
| Coquì-tào | 'señor grande', 'como emperador o rey' |
| Coquì | 'señor grande', 'señor de casta' |
| Chàna | 'señor de casta' |
| Joàna rao | 'señor grande' 'como cauallero o hidalgo' |
| Joàna lahuiti | 'señor' 'medio' |
| Joàna huini | 'señor más baxo' |
| Pèni quèche | 'gente del pueblo' |

Como hemos visto, *coquì* por si solo hace referencia a un 'gran señor', si a éste se le agrega *tao*, se hace referencia a un 'gran señor grande', es decir, a uno aún más grande que un *coquì*. Quizá el término castellano más cercano a *coquìtào* sea el de 'emperador', como el mismo Córdova explica. En tercer lugar está *chàna* que, teniendo presente sólo la información del *Vocabvlario*, la aclaración de que es "de casta" parece buscar distinguirlo de los *joàna*, y no de los *coqui*, puesto que, como afirman algunas entradas, también eran "de casta". A partir de esta jerarquización de los bènizàa, podemos esquematizar diciendo que existían dos grupos sociales, la gente del pueblo y los señores; los *peniqueche* y los *joàna* (en su connotación de genérico de señores). Dentro de la clase de señores, existían diversos linajes, (quizá en un primer momento de la fundación del señorío, emparentados). Pero por sobre todos esos linajes de señores, existía uno del cual salían los *coqui* y *coquitao*, por ciertas reglas de herencia. Ahora bien, la etiqueta "de casta" que Córdova utiliza, parece estarse refiriendo a ese linaje más alto. De manera que los *chana* pertenecían a ese linaje superior pero no

podían ser *coqui* o *coquitao*. Esto puede significar que los *chana* fueran “señores” de un “señorío” con una relación de subordinación de alguna índole respecto a un *coqui* o *coquitao*. A partir del cuarto nivel, se utiliza el término *joàna* como genérico, en combinación con tres especificadores, r*ao*, *lahuiti* y *huini* que pueden ser traducidos como ‘grande’, ‘mediano’ y ‘pequeño’, respectivamente. Córdova utiliza ‘medio’, en vez de ‘mediano’. Estas posibles conclusiones deben ser corroboradas o rechazadas comparándolas con la información de otro tipo de fuentes.

Siguiendo las consideraciones expuestas al inicio de este capítulo, no podemos afirmar, sin más, que en II.1.15 tenemos un esquema de la estructura de gobierno de los zapotecos del siglo XVI, en especial antes de la llegada de los españoles. Sin embargo, algo nos dice de ella, entre otras cosas que la autoridad era ejercida por estos señores. Un aspecto importante que le falta a esta estructura es lo que podemos llamar “funcionarios”. En el *Vocabvlario* hay múltiples referencias a cargos como los ‘recolectores de tributo’ (*collaba*), los ‘mensajeros’ (*cochijna*) o ‘tenientes’ (*peni noçoo*). Estos son discutidos en el apartado “El Collaba y otros funcionarios”.

II.1.16 Señor mio o señora. Xipejoànaya
Xi+pe-joàna÷ya
POS+PLEX-señor÷1s
*mi señor(a)*

Por otro lado *joàna* y *chàna*, con o sin prefijo léxico, parecen usarse, de manera indistinta también, para referirse a ‘señor’ y a ‘señora’. La entrada II.1.16

ejemplifica esto. Si encontramos alguna confirmación, estaríamos hablando de nociones de autoridad que no tienen distinción de género. A continuación se analizan las entradas donde aparece 'señora'.

II.1.17 Señora de siervos y dela casa. Pejoàna. Y si es de casta. Chàna, xonàxi pe-joàna.

| Pe-joàna.{Y si es de casta.} | Chàna, | xonàxi pe-joàna. |
|---|---|---|
| PLEX-señor(a), | señor(a) de casta, | señora PLEX-señor(a), |
| *señora,* | *señora de casta,* | *señora [del rango] joàna* |

II.1.18 Señora de linaje grande. Coquìtào xonàxi. xonàxi coquìtào.

| Coquì | tào | xonàxi, | xonàxi coquì | tào |
|---|---|---|---|---|
| gran.señor | grande | señora, | señora gran.señor | grande |
| *Muy grande señora.* | | | *Señora muy grande* | |

En II.1.18, la primer construcción tiene una estructura genérico-especificador, donde *coquìtao* funciona como genérico y se refiere a la cualidad de 'señor muy grande' y *xonàxi* funciona como especificador de género femenino—siendo el género inherente el masculino—, de manera que puede traducirse como 'muy grande señora'. La segunda construcción parece crear una contradicción con la primera, porque es inversa. Es decir, si consideramos que en el tíchazàa los sustantivos compuestos tienen la estructura genérico-especificador, y que las composiciones se hacen por pares, en esta segunda construcción de II.1.18, *xonàxi* sería el genérico y *coquìtào* el especificador. Esa posible contradicción se resuelve si consideramos que *xonàxi* en sí misma es una categoría de 'señora', en términos del castellano del siglo XVI, o 'señora noble', en términos del español del

siglo XXI. De manera que en la segunda construcción *xonàxi* estaría funcionando como genérico de la ‘cualidad de señora’ y *coquìtào*, como especificador del rango de esa señora, dentro de una jerarquía.

II.1.19 Señora grande algo menor. Coqui xonaxi.

| Coqui | xonaxi |
|---|---|
| Gran.señor | señora |

*Gran señora*

II.1.20 Señora como de linaje de caualleros medianos. Xonaxi xinijoàna, cani xini joàna.

| Xonaxi xini joàna, | [Xonaxi] | cani xini joàna. |
|---|---|---|
| señora hijo señor, | señora | lo-que hijo señor |

*Señora hija de señor, la señora que es hija de señor*

II.1.21 Dama casi señora. Xonáxi, xonási cocóni.

Xonáxi, xonáxi cocóni.

señora, señora moza

*Señora, señora joven.*

Aunque en II.1.17 aparecen *pejoàna* y *chana* sin combinación con otras palabras para referirse a ‘señora’—es decir, estos dos términos parecen indicar una cualidad o calidad sin género—, en el resto de los casos de II.1.17 a II.1.20 aparecen en composiciones con *xonàxi*. El término *coqui* está siempre acompañado de *xonaxi* cuando hace referencia a ‘señora’. En algunas entradas, *xonaxi* parece funcionar como genérico de ‘señora’, como en las de II.1.21 y la segunda forma de II.1.17; pero en II.1.18 y II.1.19 parece realizar la función de

especificador.. A continuación se presenta en un esquema jerárquico las . opciones que hay en el *Vocabvlario* para señora:

II.1.22 *Jerarquía de señoras.*

| | |
|---|---|
| Coquitao xonaxi, xonaxi coquitao | Señora de linaje grande |
| Coqui xonaxi | Señora grande algo menor |
| xonaxi] chana | Señora [de casta] de sieruos, señora [de casta] de la casa |
| xonaxi pejoàna | señora de sieruos, señora de la casa |
| pejoàna[55] | Ama o señora de sieruos, señora de la casa |
| Xonaxi xinijoàna | Señora como de linaje de caualleros medianos |
| Xonaxi, Xonasicoconi | Dama casi señora |
| Patao xonaxi | Señora muchacha o niña |

Si comparamos el esquema de las jerarquías de señores de II.1.15 y el de señoras de II.1.22, vemos que prácticamente se corresponden de manera unívoca. Oudijk me hace notar, en comunicación personal, que *xonàxi*, *xonàsi coconi*, *patao xonaxi*, posiblemente no se refieran a una jerarquía social, sino solamente describan fases de la vida, como en español actual 'señora', 'señorita' y 'niña'. En efecto, *coconi*, puede traducirse como 'moza', o 'mujer joven', *patao* como 'niña'. Sin embargo, considero que el término *xonaxi* en si mismo sí tiene una connotación de mujer de alta jerarquía social, a diferencia de *pènigònnà* que puede traducirse simplemente como 'mujer' (Córdova, 1987a: 277r).

[55] También aparece en la forma *pejoanna*.

**Dios y Jesucristo en tíchazàa**

Córdova usó la forma *pejoàna* para anteponer a los préstamos "Dios" y "Jesuchristo" que aparecen en su *Vocabvlario* dentro de textos en zapoteco, como si fuera título de estas deidades. Al revisar el *Vocabvlario* podemos encontrar treinta y ocho entradas donde se utilizan los préstamos 'Dios' y 'Jesucristo' a los cuales se antepone *pejoàna* o *pejoànana*. Para no citar todas se consignan en seguida cuatro ejemplos.

II.1.23 Ejemplos con *pejoàna* o *pejoànana* antepuestas a Dios y a Jesuchristo:

'Andar derecho y con verdad en el camino de Dios.' tòhuilijlachiapejoána Dios.

| tòhui-lij | lachi÷a | pe-joána Dios. |
|---|---|---|
| afable-recto | corazón÷1 | PLEX-señor Dios |

*Devoto ser del señor Dios*

'Blasphemo o blasphemador.' Peni coquee xihui pejoànana dios,

| Peni | co+quee | xihui | pe-joàna÷na | dios, |
|---|---|---|---|---|
| persona | AGE+maldecir | mentira | PLEX-señor÷3pl | Dios |

*persona imprecadora de nuestro señor Dios*

'Crucifixo.' Lohuaa pejoànana Iesuchristo çocaalani cruz.

| Lohuaa | pe-joàna÷na | Iesuchristo | çocaa | lani | cruz. |
|---|---|---|---|---|---|
| pintura | PLEX-señor÷3PL | Iesuchristo | arrimado | haz[56] | cruz |

*imagen de nuestro señor Jesucristo en la cruz*

'Diuinidad.' 'xiquela pejoànana dios.'

| Xi+quela | pe-joàna÷na | dios |
|---|---|---|
| POS+NOM | PLEX-joàna÷3PL | dios |

*su manera de nuestro señor dios [=divinidad]*

---

[56] faz, cara.

Con relación a la forma *pejoànana* Smith Stark (2002: nota 49) escribe en el año de 2002 que no entiende la duplicación de la última sílaba *na*. Para el año de 2007, en los análisis en la clase de “Zapoteco Colonial” en el Posgrado de Estudios Mesoamericanos, Smith Stark ya consideraba que esta última sílaba *na* duplicada pudiera ser marca de primera persona del plural. Respecto a esto, veamos lo siguiente. En su *Arte*, la otra obra de la trilogía catequística zapoteca, Córdova escribe:

> NA. Este, na, postpuesto es la primera persona del plural, es como, no. l. tono, pero es mas ampl[i]a que no el, tono, porque incluye como todos los hombres. vt petagona, comimos todos. pecetena, enseñamonos todos. Es también sillaba reuerencial porque postpuesto al pronombre es tanto como vuestra merced, o señoría. &c. Porque los indios no tienen otros terminos para ello. Y asi dizen al señor, yobina, o por tercera persona, yobini coqui. el señor lo sabe aunque hablen con el, y entre los baxos se dizen, yobilo, tu (Córdova, 1987b: 102-103).

Por otra parte, en una gramática anónima publicada por Peñafiel en 1886 se incluye la siguiente Advertencia:

> Adviértese más; que en lugar de los pronombres de la primera persona del plural, que son *tonoo* y *noo*, usamos de este pronombre *ná*, especialmente cuando el nombre sustantivo á quien se pospone significa más y comprende más; v. g.: *Xiñaana*, Santa Iglesia, Nuestra Madre Iglesia; *Bejuanana* Dios, Nuestro Señor Dios (Peñafiel, 1886: 5).

Con base en estas citas es posible asumir que la última sílaba *na* de *pejòna<u>na</u>* es reverencial de primera persona en plural.

Esta práctica no fue exclusiva de Córdova, también aparece recurrentemente en la *Doctrina* de Feria. Además, fray Pedro de Feria, en su vasta obra, en vez del reverencial *–na*, agrega a veces *–ni* que corresponde a la tercera persona en singular. A continuación sólo se consignan dos ejemplos, donde pongo en negritas la parte de interés para este trabajo:

> Alaatij ninaquiña cònato tuatij, citaoxoo coxihuito tebela cochiga xihuito quela yoloo quela naguichi pelalati nitij, q[ue]lani peniche **bejoánana Dios** lato nitij (Feria, 1567: f. 96v).[57]

> Oalica tala tati lachi beniati tuati q[ue]chelayoo, ya tieguena lachini xi **bejoananidios** oalica xihuezani, xihuezillani (Ibid: f.1r).[58]

Dejando momentáneamente a los frailes, a continuación se presenta una lista de los nombres de los dioses zapotecos prehispánicos que aparecen en el *Vocabvlario*, con la única intención de ver el uso o no de *coqui*, *chana* y *joàna* en este ámbito.

---

[57] "Lo que tengo que os auisar aq[uí] es, q[ue] peccareis grauissimamente, si vsardes mal destos cinco sentidos, pues os los dio n[uest]ro Señor, p[ar]a q[ue] co[n] ellos le sirvays", traducción del mismo Pedro de Feria (1567: 96v).

[58] "Biuen los hombres en este mu[n]do co[n] muy gran descuydo y olvido, sin se acordar de Dios su criador y Redemptor", traducción del mismo Pedro de Feria (1567: 1r).

## II.1.24 Los dioses prehispánicos:[59]

| | |
|---|---|
| Pitáo cozáana | dios de los animales y de la caza |
| Cozáana táo | dios(a) creador(a) de todo |
| Pitáo pezéeláo | dios del infierno |
| Pitáo xóo | dios de los temblores |
| Pitáo huicháana | dios(a) de los niños y de la generación |
| Coqui láo | dios de las gallinas |
| Pitáo piizi | dios de los agüeros |
| Pitáo quille | dios de las ganancias, la dicha, la ventura |
| pitáo yáge | dios de las riquezas y los mercaderes |
| Pitáo zii pitáo yáa | dios de las miserias, las pérdidas y las desdichas |
| Pitáo cozóbi | dios de las mieses |
| Pitáo xicála | dios de los sueños |
| Pixée pecála | asmodeo o demonio que incita a la lujuria |
| Cociio | dios de las lluvias |
| Cozáana táo | gran engendrador. |
| Copiicha | sol. |
| Coqui huechiiba tiia | rey encima del linaje |
| Huetóco ticha táo | gran regidor/juez |
| Coquiche péa ráo | gran regidor/juez |
| Cocó péa táo | gran regidor/medidor |
| Coquice péa ráo | gran regidor/medidor |
| Coque péa ráo | gran regidor/medidor |
| Cobáqui péa ráo | gran regidor/medidor |
| Collába péa ráo | gran regidor/medidor |
| Huetéxi péa (layóo) | Medidor (del mundo) |
| Huecá péa layóo | Medidor del mundo |
| Huéni xée huéni cilla | Hacedor de la creación, hacedor del amanecer |
| Coqui xée coqui cilla | Rey de la creación, rey del amanecer |
| Coqui nii | Rey eterno. |

[59] Las entradas referentes a deidades zapotecas han sido analizadas lingüísticamente por Smith Stark (2002). La intención aquí no es volver a hacer dicho análisis, sino realizar comparaciones y reflexionar respecto al uso de ciertos términos entre zapotecos y frailes españoles del siglo XVI.

Vemos en II.1.24 que de los vocablos *coqui*, *chana* y *joàna*, el único que no se usa relacionado con alguna deidad es el de *joàna*. En otras palabras, podemos inferir que *joàna* y *pejoàna* se usaban, dentro de la cosmovisión zapoteca del siglo XVI, sólo para hacer referencia a nociones de autoridad y no de deidad.[60] Ahora bien, una dificultad con que se toparon los frailes del siglo XVI, en la Nueva España, fue la de cómo poder hablar del dios cristiano y de las autoridades europeas en las propias lenguas indígenas sin fomentar la preservación de la religión mesoamericana y sin fortalecer los rasgos de las formas de gobierno indígena que querían erradicar. Al parecer los frailes dominicos —Córdova y Feria— siguieron la lógica de que el reverencial de primera persona en plural *-na* elevaba, por decirlo así, a *joàna* de autoridad a deidad. Es decir, una noción zapoteca de autoridad fue usada para introducir a la lengua zapoteca, dos nociones de deidades católicas: Dios y Jesucristo. Lo mismo parece suceder con el término *xonaxi*, que en el *Vocabvlario* sólo es usado como noción de autoridad, mientras que en diversas variantes zapotecas modernas, como en la variante del Istmo de Tehuantepec, a veces en composición con *doo* —*Xunaxi doo*— es un término para referirse a la Virgen de Guadalupe o a la Virgen María (*Vocabulario Castellano-Zapoteco del año 2000*, 2000: 263).

[60] Oudijk me hace notar, en comunicación personal, que varios de estos nombres de "dioses" pueden estar basados en raíces verbales o ser simplemente descriptivos. Será interesante analizar posteriormente las implicaciones que esas posibilidades tienen, contrastando los datos del *Vocabvlario* con la información de otros documentos.

**Caballero, hidalgo, linaje de nobles**

Hay otro grupo de entradas que están relacionadas con la idea de pertenecer a un linaje 'noble' o con la idea de incluir a alguien en la nobleza por medio de un ritual —de II.1.25 a II.1.33—. Aunque es notoria la presencia del pensamiento español en estas entradas, la existencia de algunas referencias en los códices mixtecos de este tipo de rituales, es posible que se estén refiriendo a una práctica mesoamericana. En estas entradas vemos que *joàna* es equiparado con las nociones españolas de 'caballero' e 'hidalgo', dos rangos de la nobleza baja en la Corona Española. En el *Diccionario de la Lengua Española* se define a un hidalgo como la "persona que por linaje pertenecía al estamento inferior de la nobleza" y a un caballero como un "Hidalgo de calificada nobleza" y "Dueño de una caballería" —porción de tierra adjudicada a los caballeros que habían contribuido a su conquista—.

II.1.25 Armar cauallero. tochibaya quela joàna.

| T+o+chiba÷ya | quela joàna |
|---|---|
| HAB+CAUS+subir÷1s | NOM señor |

*Subo al rango de señor [a alguien]*

II.1.26 Cauallero grande. joànarao.

joàna-rao

señor-grande

*gran señor*

II.1.27 Cauallero mediano o hidalgo. joàna lahuiti.

joàna lahui÷ti.

señor medio÷DEM

*señor mediano*

II.1.28 Caualleria destos [de los caballeros]. Quelajoàna, quelatija joàna.

Quelajoàna, quelatija joàna.

NOM señor, NOM linaje señor

*señoría, señoría*

II.1.29 Generacion o linaje noble de caualleros. Tija coqui, tijajoàna.

Tija coqui, tija joàna.

linaje señor.grande, linaje señor

*linaje de señor grande, linaje de señor*

II.1.30 Generoso de buen linaje. Penijoàna

Peni joàna

persona señor

*señor*

II.1.31 Generoso de linaje de señores. Xinicoqui, xinipechana.

Xini coqui, xini pe+chana.

hijo señor grande, hijo PLEX+señor [de casta]

*hijo de señor grande, hijo de señor de casta*

II.1.32 Hidalgo. Ioanalahuiti

Ioana lahui÷ti

señor medio÷DEM

*señor mediano*

II.1.33 Hidalguia. Quelajoàna.

Quela joàna.

NOM señor

*señoría*

Si vemos en conjunto las entradas de II.1.25 a II.1.33 podemos observar nuevamente que *joàna* tiene un uso más flexible que *coqui* y que *chana*, pues aparece como señor, señor grande, señor medio, señor más bajo, caballero o hidalgo. Con el uso del término *tija*, 'linaje', podemos inferir que estos rangos de señores eran hereditarios. Para hablar de lo relativo a los señores —hidalguía, caballería— se utiliza el nominalizador abstracto *quela* nuevamente en combinación con los términos para señor.

II.1.34 Cobdiciar honra. vide ambicion. Tizaabilachia quela joàna

Ti+zaabi-lachi÷a quela joàna

HAB+colgar-corazón÷1s NOM señor

*codiciar [ lo] señorial.*

II.1.35 Autorizada persona. [Peni] xiliçooq[ue]lajoàna.

| Peni | xi+li-çoo[61] | quela-joàna |
|---|---|---|
| persona | POS+NOM-estar.en.pie | NOM-señor |

*Persona de estatura señorial.*

Existen siete entradas relacionadas con la idea de 'ambición' donde se utiliza el término *joàna*, de las cuales se presenta el análisis de una a manera de

[61] Esta construcción está compuesta por la marca de posesivo *xi*-, el prefijo nominalizador *li*- (construye sustantivos anteponiéndose a raíces verbales) y la raíz verbal *çoo*, 'parar' o 'estar en pie'. La composición completa significa estatura: "xilizoo. aquel derechor o estatura" (Córdova, 1987b: 26).

ejemplo. En II.1.34 vemos que la idea de ‘codiciar honra’ se equipara a ‘tener colgado el corazón en el modo de vida de los *joàna*‘. La composición *quela joàna* se refiere a lo relativo al señor, por lo que podríamos traducirlo como ‘lo señorial’, ‘señorío’ o ‘señoría’, aunque cada una de estas tres opciones tiene sus implicaciones semánticas en la lengua española, las cuales son discutidas en el apartado de la “Organización político territorial”.

La entrada II.1.35 aporta un ejemplo más que apoya la suposición de que *joàna* es el genérico para ‘señor’ —y no *coqui* ni *chana*—, es decir, toda persona de autoridad podía genéricamente ser llamada *joàna*, toda persona de autoridad está a la altura o es de ‘estatura’ de *quelajòana*, lo señorial.[62]

II.1.36 Primeros del pueblo o principales o principal.
joàna
señor
*principal*

El término ‘principal’ entre los españoles del siglo XVI se usaba para referirse a una persona que se consideraba de primera importancia en una población, por sobre el resto de los pobladores, alguien ilustre, de linaje noble, de alta dignidad, preeminente. Es entendible, de esta manera, que se equiparara al término que Córdova consideró el más general, es decir, genérico, de los términos para ‘señor’ en tíchazàa.

[62] Esto puede llevarnos a entender *jòana* como una noción similar a la que *pilli* tiene para los nahuas o ‘noble’ para el español; con las obvias diferencias culturales implicadas en esas asimilaciones.

II.1.37 Encome[n]dero que tiene Indios. Copaqueeche, pejoàna.

Co+pa queeche, pe+joàna

AGE+cuidar pueblo, PLEX+señor

*Guarda del pueblo, señor*

En II.1.37 el encomendero se traduce al zapoteco de dos maneras, como el guardián o encargado del pueblo y como el dueño, en el sentido en que se presenta en II.1.4.

II.1.38 Padre de compañas. Pejoànayoho.

Pe+joàna yoho

PLEX+señor casa

*señor de la casa*

En II.1.38, se usa *joàna* para referirse a un cargo de la religión católica, la máxima autoridad de una compañía de frailes.[63] Un ejemplo más de su uso como genérico de autoridad.

## II.2 EL *COLLÀBA* Y OTROS FUNCIONARIOS

En el *Vocabvlario* hay múltiples referencias a cargos, como los 'recolectores de tributo', *collàba,* los 'mensajeros', *cochijna*, los 'tenientes', *peni noçoo,* o sisadores[64], huelàache. A continuación se analizan algunas entradas relacionadas con uno de ellos, el *collàba*, o *golaba* como se dice en Tehuantepec. La razón por

[63] 'Compaña' según el *Diccionario de la Lengua Castellana* (o de Autoridades) en el tomo segundo publicado en 1729 se refiere a una "Junta de gente en número competente, para que haga cuerpo y copia de personas unidas en compañía. Es voz antigua y de poco uso." Y cita un texto que dice "Los Santos Padres tovieron por bien que todo quanto sobrasse à los Perlàdos delas rentas de la Eglesia, demás de quanto les abondasse à ellos è à sus *compáñas*, que lo diessen à los pobres." (DLC, T. 2º: 443)

[64] Sisa. Impuesto que se cobraba sobre géneros comestibles, menguando las medidas. (DLE)

la que se eligió este cargo es que en ciertos contextos llega a confundirse con la figura del *joàna* y asimilarse con la del *tequitlato*.

II.2.1 Contar generalmente. Tolábaya

t+o+lába÷ya

HAB+CAU+contar÷1s

*Cuento [algo]*

II.2.2 Contador. Huelába

hue+lába

AGE+contar

*Contador*

II.2.3 A cada barrio [tòbitòbi] colàba

tòbi tòbi co+làba

uno uno(DIST) AGE+contar

*A cada contador*

A partir del verbo *tolábaya,* 'Contar generalmente', se obtienen los agentivos *huelába* y *colàba,* 'contador'—II.2.1 y II.2.2—. Como podemos ver en II.2.3, para referirse a un barrio se usa la autoridad que la representa, es decir el *colàba*. Hasta aquí podemos considerar al *colàba* un 'contador' y se puede inferir que era quien llevaba las cuentas de los pobladores y sus tributos de un 'barrio' en específico. Pero la cuestión no termina aquí, pues hay algo más en el *Vocabvlario* al respecto.

Si consideramos los cambios consonánticos en las lenguas zapotecas generamos otras posibilidades de búsqueda. El fonema /c/ en el *Vocabvlario* cambia en algunos contextos al fonema /*g*/ en el zapoteco del Istmo. Además, la

grafía <c> puede representar los fonemas /g/ o /c/ en el *Vocabvlario* mismo. Por otro lado, la grafía <l> representa un fonema /l/ (*lenis*) y eventualmente un fonema /ll/ (*fortis*).[65] Lo anterior hace posible pasar de *golaba* a *collaba*. Esta última forma aparece varias veces en el *Vocabvlario* y tiene la raíz del verbo *tillàbaya*.

### II.2.4 Ejemplos del verbo *tillàbaya.*

Proueer assi a cada vno de lo que a de hazer. [de obras o destajos, o repartidor] Tillàbachijnaya

Ti+llàba chijna÷ya
HAB+proveer trabajo÷1s
*proveo trabajo*

Proueer assi como prouisor, vide regir gouernar. tillábapéaya

ti+llába péa÷ya
HAB+proveer medida÷1s
*proveo ley*

Solicitar. vide dar priesa. tillàbaya.

ti+llàba÷ya.
HAB+solicitar÷1s
*solicito*

Solicitar para que se haga algo iterum. Tillàba tichaya, tillàba chìnaya

Ti+llàba ticha÷ya, ti+llàba chìna÷ya
HAB+solicitar palabra÷1s, HAB+solicitar trabajo÷1s
*solicito palabra,solicito trabajo*

[65] Para ver detenidamente las correspondencias entre la ortografía de Córdova y algunas variantes modernas de zapoteco pueden consultarse (Smith Stark, 2003, 2007c).

Dar obra quehazer a otro, o destajo, o a vn official que me haga algo. tillàbayachijna

ti+llàba÷ya chijna

HAB+dar÷1s trabajo

*doy trabajo*

Obra dar a hazer. tillàbaya chijna.

ti+llàba÷ya chijna

HAB+dar÷1s trabajo

*doy trabajo*

Distribuyr obras o destajos. Vide repartir o distribuyr hazie[n]da disponiendo de ella. tillàbayachìna.

ti+llàba÷ya chìna

HAB+distribuir÷1s trabajo

*distribuyo trabajo*

Mandar hazer obra a vn oficial. vide dar obra. Tillàbaya china

Ti+llàba÷ya china

HAB+mandar÷1s trabajo

*mando a un oficial a hacer trabajo*

Occupar à vno darle que haga. Vide dar. tillabayachijna

ti+llaba÷ya chijna

HAB+ocupar ÷1s trabajo

*ocupo a alguien [en un] trabajo*

Persuadir a que haga alguno algo. Tillaba tichaya

Ti+llaba ticha÷ya

HAB+persuadir palabra÷1s

*persuado [por medio de la] palabra*

Repartir obras o destajos como los tequitlatos haze[n]a los Indios. tillàba chìñaya

ti+llàba chìña÷ya

HAB+repartir trabajo ÷1s

*reparto trabajo*

En los ejemplos de II.2.4, explorando el campo semántico del verbo *tillàbaya*, podemos ver lo siguiente. Córdova utilizó varios verbos castellanos para traducir el verbo tíchazàa *tillàbaya*: proveer, gobernar, regir, solicitar [dar prisa], dar [a hacer obra], distribuir [obras a destajo], mandar [a hacer obra], ocupar [en trabajo], persuadir [para que haga alguien trabajo], repartir trabajo [como los tequitlatos]. En estas entradas el verbo *tillàbaya* se combina con *chijna*, *ticha* y *pèa*, es decir, con los términos zapotecos para trabajo, palabra y medida. Vemos también que *collàba* es equiparado con el término náhuatl *tequitlato*, compuesto del sustantivo *tequitl*, que entre sus múltiples acepciones tiene: "tributo, impuesto, trabajo, empleo, funciones, cargo, deber"; y del verbo *tlatoa*, que puede ser traducido al español como "hablar" o "cantar" (Simeón, 2002: 512). En todos los casos está presente la idea de asignar trabajo a un grupo de personas por medio de la palabra. Ahora bien, todos estos verbos castellanos pueden ser incluidos en uno solo: "gobernar", que implica "Mandar con autoridad o regir algo", "Dirigir un país o una colectividad política", "Guiar y dirigir", "Manejar a alguien, ejercer una fuerte influencia sobre él", "Regirse según una norma, regla o idea". Otro verbo que puede incluir a todos los mencionados es "administrar": "Gobernar, ejercer la autoridad o el mando sobre un territorio y sobre las personas que lo habitan", "Dirigir una institución", "Ordenar, disponer, organizar, en especial la hacienda o los bienes", "Desempeñar o ejercer un cargo, oficio o dignidad", "Suministrar,

proporcionar o distribuir algo”, “Conferir o dar un sacramento”, “Aplicar, dar o hacer tomar un medicamento”, “Graduar o dosificar el uso de algo, para obtener mayor rendimiento de ello o para que produzca mejor efecto” (DLE). En consecuencia, para traducir *tillàbaya* optamos por el verbo “administrar”.

II.2.5 Ejemplos de entradas donde *collàba* está relacionada con cargos, funcionarios de gobierno o algún tipo de autoridad:

Cabo de esquadra en la guerra. collábachijnaquelayè

co+lllába chijna quela yè.
AGE+administrar trabajo NOM guerra
*administrador del trabajo de guerra*

Dios regidor gouernador con todos los atributos que a esto se ayuntan. collàbapèarào.

co+lllàba pèa rào
AGE+administrar medida grande/sagrada
*Administrador de la ley sagrada*

Esquadra de gente ju[n]ta o como para guerra. tóbicollàba.

tóbi co+lllàba
uno AGE+administrar
*[gente regida por] un administrador (= una unidad administrativa)*

Estancia o barrio de pueblo. collàba [queche]

co+lllàba queche
AGE+ administrar pueblo
*[parcialidad de] pueblo [de un] administrador,*
*(parcialidad administrativa de pueblo)*

Linaje mas baxo como de hidalgos Tijajoànahuini, tijacollaba.

Tija joána huíni, tija co+llába

Linaje señor pequeño, linaje AGE+administrar

*Linaje de señor pequeño, linaje de administrador*

Mayordomo mayor de vn señor. Collàbachijna quìhui

Co+llàba chijna quìhui

AGE+administrar trabajo palacio

*administrador del trabajo de palacio*

Parcialidad de gente en vn pueblo para los trabajos del pueblo, o como esquadra. Tobicollaba

Tòbi co+llaba

uno AGE+administrar

*[Parcialidad de gente bajo] un administrador*

Proueedor de obras o destajos, o repartidor. Collábachijña.

Co+llába chijña.

AGE+administrar trabajo

*administrador del trabajo*

Prouisor o proueedor que tiene cargo de proueer o regir como el de obispo o assi. collàbapéa

co+llàba péa

AGE+administrar medida

*administrador de la ley*

Prouidencia assi actiua, o la de Dios. [Quela] collàbapéa Dios

[Quela] co+llàba pea Dios

NOM AGE+administrar medida Dios

*Administración de la ley de Dios*

Repartidor que los reparte. [repartir obras o destajos como los tequitlatos hazen a los Indios] collàba chijna

co+llàba chijna
AGE+administrar trabajo
*administrador del trabajo*

Solicitador desta manera.[[Para que se haga algo]] Collàbachìna.

Co+llàba chìna
AGE+administrar trabajo
*administrador del trabajo*

En II.2.5 *collàba*, se une a *chijna* o *chiña*, 'trabajo' y a *pea rao*, 'medida grande' o 'ley sagrada', para formar las nociones de 'cabo de guerra', 'regidor', 'gobernador', 'mayordomo', 'mayor', 'proveedor', 'provisor', 'regidor', 'repartidor de trabajo', 'solicitador' —en el sentido de volver solícito, diligente a alguien, es decir, solicitar como apurar—, 'Dios', 'obispo' y '*tequitlato'*. También vemos que para hacer referencia a una unidad administrativa que puede implicar a un grupo de gente, a un territorio, a ambas o a una parcialidad de una unidad mayor en el sentido territorial y de población, se usa el término que denomina a la autoridad que representa a esa unidad administrativa. Se deduce, también, que *collàba* era una autoridad de segundo orden, pues se equipara con un *joàna huíni* –señor pequeño– y con un *hidalgo*. Como se vio anteriormente, el primero se refiere a uno de los rangos más bajos dentro de la clase dominante o "señores" y el segundo hace referencia a alguien perteneciente a la clase noble baja en el Reino de España.

En resumen, al parecer estamos ante dos etimologías: *colába* y *collàba*. La primera nos remite al verbo *tolábaya*, que puede ser traducida al español con el

verbo “contar”. De aquí resultan *huelába* y *colába,* dos formas de agentivos que, por tanto, pueden traducirse como “contador”. La segunda raíz se encuentra en el verbo *tillàbaya* que Córdova tradujo con una serie de verbos que están relacionados con gobernar, administrar u organizar el trabajo por medio de la palabra. Si consideramos que *tolábaya* y *tillàbaya* son dos verbos distintos, el agentivo *collàba*, tiene implicaciones más fuertes en el sentido político que *colába*. *Collàba*, aunque de segundo orden, es un gobernante, una autoridad, a diferencia de *colába* que solo se refiere al hecho de contar, y estaría haciendo referencia a un recaudador de tributo. Su autoridad se limitaría a esa actividad. Esta deducción preliminar tendrá que contrastarse con lo que dicen otras fuentes para ser confirmada o rechazada.

### II.3 ORGANIZACIÓN POLÍTICO TERRITORIAL.

En este apartado se exploran algunas entradas que refieren algún aspecto de la organización político territorial. Se comienza con el análisis de las entradas relacionadas con ‘señorío’ y se discuten los problemas de traducción que presentan *quelajoàna* y *queche*:

#### II.3.1 Señorio los dos vltimos es methapharice. Quelacoquì, tàha, pecògo.

| Quela coquì, | tàha, | pe+cògo. |
|---|---|---|
| NOM señor[-grande], | estera, | PLEX+apoyarse.sobre.algo[66] [=silla] |
| *señorío,* | *[difrasismo =] señorío* | |

[66] “Echar o reclinar la cabeça sobre algo. Ticógoa” (Córdova, 1987a: 149). Con base en esta entrada del *Vocabvlario*, Michel R. Oudijk propone el análisis de *pe+cògo* como PLEX+reclinarse.sobre.algo. Comunicación personal, 9 dic. 2010. Basándome en esa propuesta y en la recomendación de Rosa María Rojas de buscar otras opciones, puesto que en los códices mixtecos los *pecògo* no tienen respaldo para reclinarse, encontré otra entrada “Apodiarse sobre algo o recostarse. vide recostarse. Ticògoa” (Córdova, 1987a: 33v).

La construcción *quelajoàna* que aparece en II.1.35, es de estructura similar a *quelacoquì* que aparece en II.3.1. Como ya se ha dicho *quela* es el nominalizador abstracto y *coquì* y *joàna* son dos términos que pueden traducirse como señor —aunque de diferente rango—. Entonces, para proponer una traducción al español, hay que considerar que *quelajoàna* y *quelacoquì* hacen referencia a un sustantivo abstracto basado en el sustantivo 'señor', tomando en cuenta lo que 'señor' significaba en el español del siglo XVI, y no en el actual, es decir, su necesaria implicación de nobleza. Hay varias posibilidades para obtener sustantivos abstractos a partir del sustantivo 'señor', los que aquí interesan son: 'señorial', 'señorío' o 'señoría'.[67] Éstas son las posibles traducciones de *quelajoàna* y *quelacoquì*. 'Señorial' tiene dos connotaciones, por la terminación *–al* puede significar abundancia o pertenencia, es decir 'lo que pertenece al colectivo de señores' o 'abundancia de señores'. En cambio 'señorío', en general se refiere al "dominio, o mando sobre alguna cosa, como propria, ò sujeta" (DLC), y con frecuencia se refería a un territorio o provincia —dentro de un reino—, perteneciente a un 'señor' de orden medio, a distinción de los territorios realengos que pertenecían a un gran señor, el rey. Pero también puede referirse a la calidad de una persona que se comporta con mesura y gravedad en el porte y sus acciones, supuestos atributos de los 'señores'. Por su parte, 'Señoría' frecuentemente se usaba y se usa para dirigirse o referirse a una persona de

[67] 'Señorial' también puede funcionar como *adjetivo*, pero esa función no interesa aquí.

autoridad.[68] Así, para la entrada II.1.35 se eligió 'señorial' en su significado de pertenencia, mientras que en la entrada II.3.1, por el difrasismo que incluye, se deduce que hace referencia a un 'territorio' y/o al 'lugar sede del poder que domina un territorio', de manera que es preferible elegir como traducción 'señorío'. Ahora bien, hay que considerar que tal definición de 'señorío' está dada en términos del español del siglo XVI y recordar lo ya discutido en este capítulo dónde se retoman los trabajos de Okoshi (1998) para el área maya y de Oudijk y Jansen (1998) para los zapotecos. Estos autores, en resumen, coinciden en que se dio un cambio de una relación personal a una relación territorial del periodo Posclásico a la época colonial. De manera que, en términos del tíchazàa, 'señorío', o más bien *quelacoqui*, se refiere al poder que un *coqui* ejerce sobre un grupo específico de personas.

Respecto a 'petate-silla', *taha-pecogo*, en II.3.1, hay que decir que es un difrasismo de uso frecuente en otras lenguas mesoamericanas para referirse al lugar en que se asentaba el poder de un gobernante, por ejemplo en náhuatl la frase *in petlatl in icpalli*, con significado literal de 'estera y silla', y metafórico de 'mando', 'autoridad', según Alfredo López Austin (2003: 146). Un difrasismo es un:

> Fenómeno lingüístico que consiste en la yuxtaposición de dos términos que se asocian para construir un significado distinto del que enuncia cada palabra (Montes de Oca, 2000: 460-461).

[68] "Tratamiento, que se dá à las personas constituidas en dignidad, à quienes les compete por ella. Por extensión se toma por la persona à quien se le dá este tratamiento" (DLC:88).

Smith Stark definió[69] los paralelismos como expresiones o palabras paralelas con la misma estructura, que juntas implican, a veces, un significado diferente.[70] El paralelismo es un mecanismo estilístico de la literatura oral mesoamericana; con mayor frecuencia está formado por dos expresiones, pero existen ejemplos de tres y de cuatro, de manera que los difrasismos son un tipo de paralelismo. Según se expone ampliamente en el capítulo 3 de la tesis doctoral de Montes de Oca (2000: 106-293), en la construcción de este mecanismo estilístico se utilizan, metáforas —el recurso de las semejanzas — y metonimias —el recurso de las contigüidades—.[71] Según Smith Stark:

> Los difrasismos son muy conocidos en Mesoamérica. Garibay acuñó este término para referirse al uso de frases paralelas y metafóricas en la literatura náhuatl «que juntas dan el simbólico medio de expresar un solo pensamiento» (*Historia de la literatura náhuatl*, [1953-54]1992: 19), a veces distinto del de las partes. El uso de frases paralelas tanto semántica como gramaticalmente como recurso estilístico es muy conocido, además, en las lenguas mayas (cf. Norman, 1980). Pero no conozco trabajos sobre este fenómeno en el caso del zapoteco, donde también se encuentra a juzgar de los numerosos ejemplos que cito en este trabajo, tomados de Córdova (Smith Stark, 2002: 187, nota 19).

[69] En una clase del curso de “Zapoteco Colonial” impartido en el “Posgrado en Estudios Mesoamericanos”, el día 19 de mayo de 2008.

[70] Dos ejemplos: ‘falda huipil’, para referirse a mujer; y ‘salió de la casa, salió del hogar’, para indicar que salió del lugar que se habita

[71] Metáfora: “Comparación, que consiste en sustituir una palabra o expresión por otra, valiéndose de una relación de semejanza: Una discusión es una guerra. En la base de la metáfora se encuentra una comparación entre dos elementos: el modificado y el modificador, que se encuentra unidos por un nexo: Una discusión es como una guerra. La diferencia fundamental entre la comparación y la metáfora es que en esta última omitimos el nexo de la comparación.” Metonimia: Sustitución del nombre de una cosa por uno de los atributos o rasgos semánticos contenidos en su definición. Por ejemplo: La corona decidió rendir homenaje a la princesa Diana.”(Luna, Vigueras y Báez, 2005: 142-143).




Fig. 7 Ejemplo del difrasismo estera-silla — o *taha-pecogo*— en un códice mixteco. Fragmento de la lámina 6 del códice Bodley.

Cabe agregar que 'estera' puede ser sustituido por el nahuatlismo 'petate' en el español de México y 'silla' por el sustantivo 'asiento' derivado del verbo 'asentar' que puede evocar mejor a los actuales hablantes del español la idea de 'sede'. Aunque a nivel etimológico sede, silla y asiento son sinónimos, históricamente sus significados cobran ciertos matices. A la figura lingüística del difrasismo se refiere el mismo Córdova con la nota 'los dos vltimos es methapharice'. Múltiples ejemplos de éste difrasismo pueden verse en los códices mixtecos como el *Selden*, *Becker I* y el *Bodley*, por mencionar algunos, y en el *Vocabvlario* de Córdova en contextos sagrados (*cf.* Smith Stark, 2002).[72]

[72] El difrasismo de II.1.39 ya ha sido citado por Smith Stark (1999: 13), también ha analizado otros difrasismos del *tìcha zàa* —que él a veces denomina *quela zàa*, en una connotación donde lengua parece asimilarse a cosmovisión— y de variantes modernas zapotecas (Smith Stark, 2002: 106-108). En la misma clase del 19 de mayo de 2008, decía que el difrasismo 'petate asiento' puede interpretarse 'donde ves un petate y un asiento encontrarás a un señor'.

II.3.2 Señorear. vide reynar. Tonicoquia

T+oni coqui÷a

HAB+hacer señor÷1sg

*Señoreo*

II.3.3 Señor ser de gentes o de hazienda. Tacacoquia

T+aca coqui÷a

HAB+hacerse señor÷1sg

*Ser señor*

En la entrada de II.3.2 se construye el verbo ‘señorear’ —‘gobernar’ o ‘reinar’—, con el verbo ‘hacer’ en su tiempo habitual en primera persona singular: *t+oni÷a*. En II.3.3 se muestra una manera de expresar el verbo ‘ser señor’ usando el verbo habitual de ‘hacerse’: *t+aca÷a*. Ambas formas se construyen en combinación con el término para señor *coqui*, la primera forma expresa la acción de ‘ejercer el rango de señor’ y la segunda la de ‘ser señor’.

**El *quèche***

Existen en el *Vocabvlario* alrededor de dos centenares de entradas que incluyen *queche*, *quéche, quêche, queeche* y *quèche*. Se usan para referirse a tres acepciones distintas. La primera y más numerosa es la de ‘pueblo’, con una diversidad de matices; la segunda está relacionada con ‘regazo’ o ‘abrazo’ —ejemplos en II.3.4— y la tercera es la de ‘mechón’, ‘vedija’ o ‘mata de pelo enredado y ensortijado’ —ejemplos en II.3.5. Las tres acepciones podrían relacionarse, con un poco de imaginación, un pueblo entendido como una colectividad de personas podría verse como un ‘mechón’ de personas y también

como el ‘abrazo’ metafórico de personas; y este ejercicio imaginativo nos podría llevar a dar propuestas de la etimología de *quèche* como pueblo. Sin embargo, ‘abrazo’, ‘mata de pelo’ y ‘pueblo’ pertenecen a campos semánticos distintos,[73] por lo que ejercicios imaginativos como este pueden llevarnos a interpretaciones erróneas. De manera que aquí se abordan sólo las entradas relacionadas claramente con la noción de ‘pueblo’.

En II.3.4, cito algunos ejemplos donde se usa *quèche* para traducir al zapoteco ‘pueblo’, ‘ciudad’, ‘villa’ o ‘castillo si tiene casas dentro’. En español de la época, pueblo, ciudad y villa se referían a tres aspectos de una misma entidad: 1) a una colectividad de personas; 2) al lugar que habitaba esta colectividad y 3) a las instituciones que representaban a dicha colectividad.[74] Como cuarta posibilidad, se referían a dicha entidad, es decir, al conjunto de estos tres aspectos. Este grupo de entradas parecen reflejar esa perspectiva española, de manera que es complicado afirmar, hasta aquí, que esas tres connotaciones

[73] Por ejemplo, para el zapoteco del Istmo tenemos que son tres palabras distintas: *riguiidxi* ‘abraza’ (Pickett, 1965: 1); *guicha ique* ‘pelo’ (Pickett, 1965: 50); *guidxi* pueblo (Pickett, 1965: 53). Lo mismo sucede en la variante de Yatzachi, donde tenemos *yišə’* cabello, lana, vello, cerda (Butler, 2000: 226); *yež3* pueblo (Butler, 2000:341) *cho xə’ chchež ə’* agarrar y abrazar (Butler, 2000: 80).

[74] Ciudad. “Población de gentes congregadas à vivir en un lugár, sujetas à unas leyes, y à un gobierno, gozando de ciertos privilegios y exenciones, que los señores Reyes se han servido de concederlas segun sus servicios. Unas son cabezas de Réino, como Burgos, Tolédo, Leon, Sevilla, &c. Otras tienen voto en Cortes, como las referidas, y Valladolid, Salamanca, Cuenca, &c. Viene del Latino Civitas, que significa lo mismo.” || “Materialmente significa los muros, torres y demás edificios de que se compóne.” || “Significa tambien el Ayuntamiento, ò Cabildo, y los Diputados, ò Procuradóres de Cortes, que en virtud de los podéres que les otorgan, tienen la representacion y voz de la Ciudad que los envía.” (DLC vol II: 363-364).

Pueblo. “El lugár ò Ciudád que está poblado de gente. [...] tanto quiere decir como ayuntamiento de gentes de todas manéras, de aquella tierre dó se llegan.” || “Se toma tambien por el conjunto de gentes que habitan el lugar.” || “Se llama tambien la gente común y ordinaria de alguna Ciudad o población, a distincion de los Nobles.” (DLC,vol. V: 423)

Villa. “En su significcion rigurosa, es la Quinta, ò Casa de campo, donde se suele tener la labranza; pero en este sentido no tiene uso, y es voz puramente Latina, que significa lo mismo.” || “Se llama oy la población, que tiene algunos privilegios, con que se distingue de la Aldea, como vecindad, y jurisdiccion separada de la Ciudad.” || “Se toma también por el cuerpo de los Regidores, y Justicias, que le gobiernan.” || “Villanage. calidad del Estado de los villanos, como opuesta à la Nobleza” (DLC, vol VI. 487).

también eran atribuibles a *queche* en la cosmovisión zapoteca colonial, aunque sí lo sean en el *Vocabvlario*.

### II.3.4 *Quèche* como pueblo

Pueblo. Quèche.

Pueblo gra[n]de o pequeño o ciudad Quéche.

Castillo o fortaleza. quèche.

Ciudad los edificios, vide pueblo. Quèeche. [ve]l. queechi.

De villa en villa. Tôbi tòbi quêche, chàga chàga quèche.

| Tôbi tòbi quêche, | chàga chàga[75] quèche. |
|---|---|
| uno uno pueblo, | uno uno pueblo. |

*de un pueblo en un pueblo, en cada pueblo*

Ciudad ayuntamiento de ciudadanos. Quitóbiquèche, quitáapèniquèche.

| Qui+tóbi quèche, | quitáa | pèni quèche. |
|---|---|---|
| POT[76]+uno pueblo, | toda | persona pueblo |

*todo el pueblo, toda la gente del pueblo*

Poblazon ò poblacion de gente. Quèche, làachepeni.

| Quèche, | làache[77]-peni. |
|---|---|
| pueblo, | llano-persona |
| *pueblo,* | *región de personas* |

[75] Esta construcción donde se duplica un término de cantidad para referirse a cierta distribución de cosas o acciones aparece varias veces en el zapoteco de Córdova. Smith Stark las denominó formas distributivas, y aunque no dio la definición de ellas, nos expuso ejemplos. Aquí tenemos el ejemplo de 'de uno en uno' o 'a cada uno', pero la construcción puede ser hecha con cualquier cantidad, por ejemplo 'Co+to co+to yza' / CMP+dos CMP+dos año, puede traducirse como 'cada dos años pasados'.

[76] Este *qui-* es un prefijo de tiempo, potencial, o futuro, que en las obras de Córdova aparece con sustantivos de cantidad, incluyendo a los números. No es claramente entendible para un nativo hablante del español, pero, en términos sencillos, los prefijos de tiempo en los números y sustantivos de cantidad en general, se refieren a cosas o hechos que ya han sido contados, los que se están contando o los que se pueden contar pero que aun no se han contado.

[77] *Làache* tiene varias acepciones: llano, región o partida del mundo y patria.

Ciudad matriz metropol o cabeça. Quèchecoqui, quéchequíhui quéchequíqueni quitòbiláache , quèchequíquequècheni, quechenatàle.

| Quèche coqui, | queche quihui, | queche quique÷ni | quitobi | laache, |
|---|---|---|---|---|
| pueblo señor, | pueblo palacio, | pueblo cabeza÷3 | todo | región, |

*pueblo del señor, pueblo del palacio, pueblo cabecera de toda la región,*

| queche quique queche÷ni, | queche na+tàle |
|---|---|
| pueblo cabeza pueblo÷3, | pueblo EST+aumentar |

*pueblo cabeza de los pueblos, pueblo cabecera del conjunto de pueblos*

Hay otros dos grupos interesantes de entradas que se definen en oposición entre *quèche layoo* ‘lo mundano’ —ejemplos en II.3.5—y *quèche quiepaa* ‘lo divino’ —ejemplos en II.3.6—. Q*uèche layoo* se usa para hablar de la tierra como el mundo, sin los hombres que la habitan, para referirse sólo a los hombres que la habitan, las riquezas “mundanas” en sentido cristiano y todas las cosas, conocimientos y costumbres de la tierra. *Layoo* podría ser un sustantivo compuesto *lao-yoo* ‘cara-tierra’, para referirse a la ‘faz de la tierra’, y así lo consideraré en los análisis subsecuentes. En contraparte, *quèche quiepaa* se utiliza para referirse al lugar donde reside Dios y los Santos, las cosas, la sabiduría y las maneras de ese mundo divino. El hecho de que los frailes hayan optado por *quèche quiepaa* como traducción de la noción católica de ‘cielo’, puede ser porque los frailes hayan traducido literalmente ‘cielo’ dándole una connotación diferente a la que originalmente tenía en tìchazàa o que *quèche quiepaa* ya tuviera una connotación cercana a la noción de ‘cielo’ católico, es decir, que *quèche quiepaa* se refiriera a algo sagrado en la cosmovisión zapoteca prehispánica. También *quiepaa* puede ser un sustantivo compuesto *quie-paa*, pero no me atrevo a dar una propuesta de análisis.

II.3.5 Lo mundano *quèche layoo:*

Mundo la tierra no mas. Vide tierra. Quechelayoo.

Queche la-yoo
pueblo cara-tierra
*El pueblo de la faz de la tierra*

Mundo los hombres. Peniatiquechelayoo.

Peni-ati queche la-yoo
persona-mortal pueblo cara-tierra
*la gente del pueblo de la faz de la tierra*

Mundano o mundanal. Nixiteniquechelayoo.

Ni xi-teni queche la-yoo
REL pos-pertenencia pueblo cara-tierra
*lo que pertenece a la faz de la tierra*

Mundano modo o mundanas cosas. Quelaquechelayoo.

Quela queche la-yoo
NOM pueblo cara-tierra
*terrenal*

Bienes de fortuna. Quichàa queche làyoo, xola paa-tào queche làyoo.

Quichàa queche là-yoo, xola paa-tào queche là-yoo
riqueza pueblo cara-tierra, sombra abundancia-grande pueblo cara-tierra
*riqueza de la faz de la tierra, gloria de la faz de la tierra*

Enseñança o doctrina moral, modo de biuir o criança o cortesia. Vide doctrinar. Ticha lipaana queeche layoo. {vel.} lipaana quechelayoo.

Ticha lipaana queeche la-yoo. lipaana queche la-yoo.
palabra doctrina[78] pueblo cara-tierra. doctrina pueblo cara-tierra

[78] ‘parlamento’, ‘sermón’, ‘oración’, ‘razonamiento’, ‘regaño’, todas estas acepciones implican la transmición de un conocimiento razonado, de sabiduría, de sapiencia, de ciencia.

*doctrina del pueblo de la faz de la tierra, doctrina del pueblo de la faz de la tierra*

Ciencia, o sapiencia humana del mundo. tichalipaana quechelayoo.
ticha lipaana queche la-yoo
palabra doctrina pueblo cara-tierra
*sabiduría del pueblo de la faz de la tierra*

Vsança de la tierra. Quela quechelayoo.
quela queche la-yoo
NOM pueblo cara-tierra
*terrenal*

II.3.6 Lo divino *queche quiepaa*.
Vsança del cielo. Quela quiepaa.
Quela quiepaa
NOM cielo
*celestial*

Otras entradas, como la de II.3.7, dan la idea de que el mundo, la tierra, es considerado el hábitat de la humanidad, como espacio y como tiempo: el tiempo y el espacio de este mundo donde existe, transcurre, juega, anda, se mueve el ser humano. Teniendo sólo al *Vocabvlario* como fuente, no podemos saber con certeza, si estas nociones son calcadas del pensamiento católico o si pertenecían a la cosmovisión zapoteca antigua.

II.3.7 Queche layoo como el espacio y el tiempo en que vive el ser humano.
Mientras que biuimos o todo el tiempo. natijono quechelayoo.
na+tijo÷no queche la-yoo.
EST+metido.ser÷3pl pueblo cara-tierra
*estamos metidos nosotros en el pueblo de la faz de la tierra*

Mientras que viuieremos, o todo el tiempo. quitijono quechelayoo.
qui+tijo÷no queche la-yoo.
POT+metido.ser÷3pl pueblo cara-tierra
*estaremos metidos nosotros en el pueblo de la faz de la tierra*

Vida temporal deste mundo. quela naçoopani quechelayoo.
quela na-çoo-pani queche la-yoo.
NOM est+en.pie-vivir pueblo cara-tierra
*Vida terrenal*

Explorando los campos semánticos en los que interviene el término *quèche*, podemos decir que existen otras entradas que se usan para referirse a colectividades de personas, generalmente establecidas en un espacio, algo distintas a la noción primera de pueblo y más cercana a la noción de población. Así se usa para escuela, universidad, encomienda, nación, ayuntamiento, muchedumbre, escuadrón. Además, *quèche* es usado también para determinar calidades, dependiendo de la pertenencia a esas colectividades: así hay entradas relacionadas con la idea de la gente más baja del pueblo —*peni queche tete /* persona pueblo INT— como 'çafio en lengua', 'grossero', 'rustico', 'Vil hombre baxo'. Estas nociones parecen iniciar una genealogía, por llamarle de alguna manera, de categorías sociales despectivas en México: el lépero, el pelado, el naco. Y en donde están incluidas las palabras 'indio' e 'indígena', hoy por hoy. Otras entradas, como las de II.3.8, se refiere a la agrupación de *queches*, definiendo regiones, comarcas, reinos. Las construcciones *Quitòbi laache quela coqui* y *quizaaha quèche* serían las más cercanas a la noción de 'señorío'.

II.3.8 Agrupaciones de *quèche*

Comarca de pueblo. Quitòbi quèche. pizàa quèche, pizàa quitòbi quèche.[79]

Qui-tòbi quèche. pizàa quèche, pizàa qui-tòbi quèche.
POT-uno pueblo. lindero pueblo, lindero POT-uno pueblo
*todo el pueblo, lindero del pueblo, lindero de todo el pueblo*

Comarcano lo comarcano al pueblo, si es subjecto. Vide supra comarca de pueblo.

Qui-tòbi pizaa xobàaci, qui-tòbi làache tòno.
POT-uno lindero conquistada.tierra, POT-uno región 3pl.pos
*todo el lindero conquistado, toda la región nuestra.*

Comarcano pueblo a el nuestro o tierra. Quèche, làache chàcue pizaa quèche tòno.

Quèche, làache chà cue pizaa quèche tòno.
pueblo, región uno parte lindero pueblo nuestro
*pueblo, región con una parte colindante a nuestro pueblo*

Region o reynado.Quitobilaache quelacoqui, quizaaha q[ue]che. {&c.}

Qui-tòbi laache quela coqui, quizaaha q[ue]che. {&c.}
POT-uno región NOM señor, todo pueblo
*toda la región del señorío, todo el pueblo*

**Parcialidad de gente**

También podemos encontrar en el *Vocabvlario* un grupo de entradas —II.3.9— que se refieren a las partes de un *queche*: las calles, la orilla, la entrada, las parcialidades. Respecto a estas últimas existe una polémica académica que principalmente se ha dado en torno a la definición de *calpulli* entre los nahuas; de ahí han surgido ideas que con frecuencia se generalizan para toda Mesoamérica sin haber revisado un número considerable de ejemplos de los diferentes grupos y

[79] Comarca. [co-marca = provincia] “División de territorio que comprende varias poblaciones.” (DLE)

regiones que se incluyen en Mesoamérica. Es importante analizar en este trabajo la noción de parcialidad, abordando sus posibles traducciones al zapoteco por dos razones, primero porque, como se verá más adelante, los *xuaana'* están relacionados estrechamente con cierto tipo de parcialidades, y segundo, para aportar información a la discusión mencionada. Una parcialidad, en el español de la época de Córdova, se consideraba como un conjunto de personas que conformaban una familia o facción, con un administrador "que tuviese cuenta de ellos", y que pertenecía a una entidad administrativa mayor, como un pueblo, una villa o una ciudad. Afirmaban que este tipo de organización era común entre los "indios" (DLC). Arrastrando esa definición, en la actualidad puede encontrarse en el *Diccionario de la Lengua Española* que parcialidad es "Cada una de las agrupaciones en que se dividían o dividen los pueblos primitivos".

*Las partes de un queche:*

II.3.9 Collacion.[80] Vide barrio. Chacuèe, cha làte quèche, tòbi quiña quèche.

Cha-cuèe, cha làte quèche, tòbi quiña quèche.
uno-parte, uno lugar pueblo, uno caja pueblo.
*una parte, un lugar del pueblo, un bulto del pueblo*

Sitio por asiento de lugar digo por pueblo. Latequeche, latenaaqueche, laachenaaqueche.

Late queche, late n+aa queche, laache n+aa queche.
lugar pueblo, lugar EST+ser.hecha pueblo, región EST+ser.hecho pueblo.
*lugar del pueblo, lugar [donde] está hecho el pueblo, región [donde] está hecho el pueblo*

[80] 'Territorio o parte de vecindario que pertenece a cada parroquia en particular.' (DLE)

Sitio por cerco o circuyto de lugar. Vide cerco o cerca, o muro. Quitobicabijlao queche.

Qui-tobi cabij lao queche.
POT-uno alderredor cara pueblo
*todo alrededor del pueblo*

Arrabal. Xobanaquèche, queche xiche quèche.

Xobana quèche, queche xiche quèche.
rabo pueblo, pueblo espalda pueblo
*rabo de pueblo, pueblo espalda del pueblo*

Cabecera de pueblo el assie[n]to principal, Xitáoqueche, quiqueni.

Xi+táo queche, quique÷ni [queche]
POS+grande pueblo, cabeza÷3 [queche]
*lo principal del pueblo, la cabeza del pueblo*

Cabo de pueblo o arrabal. Xobánaquéche.

Xobána quéche
rabo pueblo
*rabo de pueblo*

Cabo o fin o termino. Xobàna, pi+záa, loo-çábi, quíqueni.

Xobàna, pizáa, loo-çábi, quíque÷ni
rabo, lindero, cara-colgar, cabeza÷3
*rabo, lindero, extremo, fin*

Cabo de pueblo el que esta delante de mi o delantera. Tòa, tóhuaquèche.

Tòa, tóhua quèche
boca, boca pueblo
*la boca, la boca del pueblo*

Calle. Nèzaláoquèche, nézapilláchilàoquéche.

Nèza láo quèche, néza pi+lláchi lào quéche.

camino cara pueblo, camino COM+meterse cara pueblo

*camino en el pueblo,camino metido en el pueblo*

II.3.10 Parcialidad de gente en vn pueblo para los trabajos del pueblo, o como esquadra. Tòbicol lába, tóbiquíña, tòbicozàana.l. Tòbiláo, tobicuè, xiquiñaya mi parcialidad.

Tóbi co+llába, tóbi quíña, tóbi co+zàana. {l.} Tóbi láo,

uno AGE[81]+gobernar , una caja, uno AGE+parir, uno cosa,

*un administrador, una caja, un engendrador, un lugar, una parte*

tobi cuè, xi+quiña÷ya {mi parcialidad}

uno parte, POS+caja÷1s

*una parte, mi bulto sagrado*

II.3.11 Pueblo estancia de otros o tequitlato. Tóbiláoquèche, tobicuée

Tóbi láo quèche, tobi cuée

uno cosa pueblo, uno parte

*un lugar del pueblo, una parte*

II.3.12 Estancia o barrio de pueblo. ñáaq[ue]che, quijñaquéche, collaba.

ñáa queche, quijña quéche, co+llaba.

sementera pueblo, caja pueblo, AGE+gobernar

*sementera del pueblo, bulto sagrado del pueblo, administrador*

II.3.13 Barrio de villa o lugar. Tòbi làoquèche, tobi quiña queche, chacuè quèchè.

Tòbi lào quèche, tobi quiña queche, cha-cuè quèchè

uno cosa pueblo, uno caja pueblo, uno-parte pueblo

*un lugar del pueblo, un bulto sagrado del pueblo, una nación[82] del pueblo[83]*

---

[81] abreviatura de agentivo, “el que...”.

[82] En otras entradas *chacuè* denota y connota ‘otros’, ‘uno’, ‘unidad que forma parte de una unidad mayor’, ‘nación de gente’, ‘terruño’, ‘linaje de una tierra o territorio’. En resumen, una gente, un grupo de personas.

[83] ‘del’ en esta traducción libre significa ‘que pertenece al’

En II.3.10 todas las construcciones tienen al inicio *tobi*, que significa ‘uno’, ‘un’ o ‘una’ y se combina con diversos términos para dar la traducción de ‘parcialidad’, la misma construcción aparece en otras entradas del *Vocabvlario*, como la citada aquí en II.3.13. En la primera opción de II.3.10 tenemos el término *colläba*, que es utilizado para referirse a diversos cargos administrativos: para administrar el trabajo, el tributo o la guerra. Su raíz viene del verbo *tillàbaya*, aunque en la glosa se eligió ‘gobernar’ debe tenerse presente que en el *Vocabvlario* aparece en diferentes entradas que en conjunto dan la idea de ‘organizar hablando’, pues se vincula a ‘solicitar’, ‘mandar’, ‘obra dar’, ‘gobernar’, ‘contar’. Smith Stark (2002: 104) prefiere para su traducción al español el verbo ‘distribuir’. En la entrada de II.3.11, Córdova utiliza el término náhuatl *tequitlato*, que al parecer lo considera equivalente a *collába*. Estas y otras cuestiones se discuten en el apartado “El *Collàba* y otros funcionarios”. La segunda forma compuesta con *quíña*, podría derivar del verbo *Tiquiñaya*, ‘pertenecer’ y aunque Córdova no lo traduce de esta manera, podríamos suponer que *quíña* aquí tiene una connotación de “pertenencia”. Una segunda opción es la de ‘sementera’ o ‘tierra de cultivo’ con base en entradas como ‘Tierra para sembrar. Yoo, xija, quiñaa’. Como última opción, *quiña* podría significar ‘caja’ o ‘bulto’ con base en la entrada para ‘caxa’. La entrada presentada abajo en II.3.12 muestra una segunda forma para ‘sementera’, *ña*, de donde podemos interpretar que *ña* y *quiña* son sinónimos. Sin embargo, también podría ser que en el campo semántico de la organización territorial, *ña* signifique ‘sementera’ y *quiña* ‘bulto’. En la siguiente forma, de II.3.10, aparece el término *cozàana*, literalmente ‘el que pare’ o ‘la que

pare', Córdova lo traduce como 'engendrador' o 'engendradora' y también aparece en el nombre de un dios, *Pitào cozàana* 'dios de los animales y de la caza' o *Cozáana táo* 'dios(a) creador(a) de todo'. Smith Stark en su artículo sobre los dioses zapotecos afirma respecto a este término que "El epíteto de gran engendrador no es privativo de las deidades puesto que tanto Adán como Eva se describen como grandes engendradores de la gente y también se encuentra para referirse a patriarcas e iniciadores de linajes."(Smith Stark, 2002: 98). Este autor se basa en las entradas de 'Padre grande principio de linaje. Píxóze huechijbatija, huecóbatija, cozáanatáo huellápitija, mánipinij.' y 'Patriarcha de los padres antiguos. Cozáanatáo, pixóze cólacozáanatáo.' En las siguientes dos formas Córdova utiliza los términos *lao* y *cuè*, respectivamente; ambos denotan 'lugar'. *Lao* es el sustantivo para 'cara', pero en este contexto se refiere a un lugar específico y tiene la connotación 'sobre', de manera que podría proponerse su traducción al español como 'en'. Una posibilidad más de traducción de *lao* es 'cosa', con lo que se estaría hablando de 'una cosa'. *Cuè* aquí significa simplemente 'parte' y hace referencia a un lugar que es parte de un todo mayor. En la última forma de II.3.10, 'xiquiñaya mi parcialidad', simplemente intervienen el posesivo *xi-* prefijado a *quiña* y el enclítico *ya*, que es la marca de primera persona en singular.

La noción de parcialidad, entonces, implica varios elementos, como queda evidenciado en el análisis anterior. Podemos decir que los elementos que la definen son:

1) Lao, un lugar específico o una cosa.

2) Cuè, ese lugar es parte de un todo mayor.

3) Quiña: ese lugar puede estar implicando una tierra cultivable o un bulto sagrado[84] que pertenece y da identidad a la parcialidad.

4) Collàba, a ese lugar le corresponde un administrador, que organiza el trabajo, el tributo o la guerra por medio de la palabra.

5) Chacuè, a ese lugar le corresponde un grupo de personas, una gente. Esa gente pertenece a una unidad mayor, a otro grupo mayor de personas.

6) Cozàana, esa gente tiene un ancestro común, o un dios común. Se puede decir que todas las personas de ese grupo tienen un engendrador común, presente o representado con el bulto sagrado.

[84] El bulto sagrado, como se mencionó en el Capítulo I, era uno de los objetos que justificaba el poder de los gobernantes entre los zapotecos, y entre otros grupos mesoamericanos. Todo "señor" tenía en su poder y bajo su cuidado un bulto sagrado que, probablemente, estaba relacionado con los fundadores del linaje gobernante o la "casta", como le llama recurrentemente Córdova. (Oudijk, 2002: 77)

# Capítulo III

# POLÍTICA Y RELIGIÓN ENTRE LOS BÈNIZÀA EN LAS RELACIONES GEOGRÁFICAS.

## III.1 INDICIOS DE LA ESTRUCTURA POLÍTICO-ADMINISTRATIVA DE TEHUANTEPEC EN LAS *RELACIONES GEOGRÁFICAS* DEL SIGLO XVI

Felipe II, rey de España, dio una serie de disposiciones y recomendaciones legales con el fin de tener una descripción de sus dominios en ultramar, la herramienta más importante para tal fin fue un interrogatorio impreso.

> Los primeros interrogatorios remitidos a las autoridades de sus virreinatos, audiencias y gobernaciones son del año 1569. Estos cuestionarios eran impresos y en ellos se pedían datos suficientes para tener una descripción completa de la geografía, mineralogía, botánica, zoología, historia, lengua, costumbres y estadísticas demográfica y económica de todas y cada una de las regiones, ciudades, villas y pueblos de las Indias: "de todas las tierras y poblados".
>
> Por cédula real de 25 de mayo de 1577 se formó un interrogatorio de 50 preguntas sobre lo mismo. Este interrogatorio impreso no fue suficiente, por lo que dado el enorme número de villas y pueblos tuvieron que hacerse copias manuscritas de él y pasarse tales copias de pueblo en pueblo (Carrera, 1968: 1).

Las respuestas a dicho interrogatorio son las llamadas *Relaciones Geográficas* y las de Antequera (más o menos lo que ahora es Oaxaca) fueron escritas en 1579 y 1580 (Acuña, 1984). En ellas podemos encontrar datos de primera mano relacionados con la estructura político-administrativa de esos años

en las poblaciones zapotecas y, en menor medida, para antes de la llegada de los españoles a este continente. En este apartado se elabora un esquema de la estructura político-administrativa de Tehuantepec y otras poblaciones zapotecas, con base en estas fuentes. De los dos volúmenes de las *Relaciones Geográficas del siglo XVI*: *Antequera*, editados por René Acuña en 1984, se seleccionaron cinco poblaciones zapotecas por la información que contienen. Estas son: 1. Relación de Chichicapa y su partido —vol. I, p. 61-93—; 2. Relación de Itztepexic, —vol. I, p. 243-264—; 3. Relación de Macuilsúchitl, y su partido, —vol. I, 325-340—; 4. Relación de Nexapa, —vol. I, 341-360—; 5. Relación de Teozapotlán, —vol. II, p. 153-164—; 6. Relación de Tehuantepec, —vol. II, p. 103-127—.

En la *Relación Geográfica de Tehuantepec* el escribano Pedro Arias, informado por viejos españoles e "indios viejos y antiguos" escribió que a dar "tributos y otras cosas necesarias" iban a "Tequantepec" los habitantes de la región. Informa que en esta jurisdicción las lenguas que se hablan son la zapoteca, mixe, huave, nahua y chontal —llama la atención que no menciona la lengua zoque—. Pedro Arias también escribe que al *señor natural* los pobladores le tributaban oro en polvo, joyas de oro, chalchihuites, plumería verde, cueros de tigre, ropas de algodón, gallinas de la tierra, maíz, ají, frijoles, miel, venados, pescado, fruta de la tierra y "todo género de montería". Felipe Cortés, hijo de Juan Cortés, en 1580 cuando se escribió esta relación, era cacique de Tehuantepec y dueño de las importantes salinas ubicadas a unos cuantos kilómetros del asentamiento.[85]

[85] Para una visión amplia sobre el comercio de la sal en Tehuantepec puede verse la excelente obra *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial* de Laura Machuca (2007)

Un indicador si no de estratos sí de ciertas distinciones sociales entre los zapotecos prehispánicos es la mención de la manera en que se vestían. Los hombres acostumbraban “una turca” de algodón que les llegaba hasta las rodillas. Esta prenda no tenía mangas ni “collar” y las pintaban “al modo que entre ellos se usaba”. Los principales usaban la misma “turca” con la diferencia de que les llegaba hasta el suelo. Otros andaban “con un braguero solamente para tapar sus vergüenzas”. No usaban sombrero y se dejaban crecer el cabello y lo trenzaban y traían colgados. Las mujeres vestían huipil y “naguas” de algodón. Ya para 1580, aunque la vestimenta cambia, se siguen marcando las distinciones sociales, pues la mayoría de los hombres traían camisa, jubón, zaragüelles, sombreros y una manta a manera de capa, atada sobre el hombro. Esta vestimenta estaba elaborada generalmente de “lienzo de Castilla”. Algunos *principales* solían vestirse a la manera de los españoles: con capote, sayo y zaragüeles de paño y jubón, sombrero y botas. Las mujeres seguían vistiendo el mismo traje que traían antiguamente, “pero mejores vestidos.”

Respecto a la estructura de gobierno, la *Relación de Tehuantepec* proporciona los datos que se presentan escuetamente a continuación. La Nueva España en 1580 tenía como “Visorrey y Gobernador” a Martín Enríquez. En la “Villa de Tequantepec”, residía el “Alcalde Mayor” Juan de Torres de Lagunas, con jurisdicción en toda la provincia que tenía a 31 pueblos sujetos y dos cabeceras secundarias, Xalapa y Tequecistlan. La primera estaba asignada al Marquesado del Valle, sin pueblos sujetos, la segunda tenía algunos pueblos sujetos y estaba encomendada a Diego de Alavés, vecino de “Tequantepec”. Se dice en la *Relación* que cuando vinieron los españoles, esta “villa y provincia de

Tequantepec, y de Xalapa" tenía como "Señor natural" a Juan Cortés, sin proporcionar su nombre tíchazàa. Este señor natural ponía como "Teniente" a "uno de los más principales" y este tenía cuenta con los naturales de la provincia y en recoger y juntar la renta. Estos dos niveles de gobierno, el de "señor natural", o cacique, y el de "teniente", son mencionados en tres de las seis *Relaciones* analizadas —Tehuantepec, Nexapa y Chichicapa—. En la *Relación* de Chichicapa se les llama también capitanes o *tequitlatos*. En la *Relación* de Nexapa además del término náhuatl *tequitlatos*, se les llama en zapoteco *golaba*. También es posible ver en las seis *Relaciones* revisadas que existían al menos dos distinciones sociales, como ya se ejemplificó arriba basándonos en la descripción de la vestimenta.

## III.2 Indicios de la religión zapoteca en las Relaciones Geográficas del siglo XVI

En cuanto a la religión zapoteca, a continuación se presenta un resume de lo que en las *Relaciones Geográficas* se afirma. Para ello se revisaron las Relaciones de poblaciones predominantemente zapotecas en los dos volúmenes editados por René Acuña dedicados a Antequera. Tales poblaciones son Chichicapa, Coatlán, Itztepexic, Macuilxochitl, Miaguatlán, Nexapa, Tecuicuilco (que incluye Tecuicuilco, Atepeque, Zoquiapa y Xaltianguiz), Tehuantepec, Teitipac, Teotitlán, Teozapotlan, Tlacolula y Miquitla (Mitla), Tlaliztaca y Yatiqui. En estas *Relaciones* se buscaron las referencias a cuestiones religiosas: las menciones de deidades y las referencias al culto de lo sagrado. Respecto a la noción de religión, a manera de guía para la búsqueda de información en las *Relaciones Geográficas* se puede

decir lo siguiente. Varios estudiosos europeos han planteado una dicotomía opuesta y complementaria: lo sagrado y lo profano. Lo sagrado es todo aquello que es digno de veneración por su carácter divino o por estar relacionado con la divinidad y, lo profano es aquello que no es sagrado. Desde la perspectiva Católica, puede ser entendida, esta dicotomía, entre aquello que es de Dios y aquello que es humano. Estos autores plantean que lo sagrado orienta, justifica y fundamenta lo profano.[86] Religión, a su vez, es un "conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto" (DLE). Por tanto, la religión tiene como idea central, lo sagrado.

Con el siguiente resumen, veremos hasta dónde la información de las *Relaciones Geográficas* respecto a la religión zapoteca confirma o se contrapone a las anteriores definiciones.

**1.** La información es parcial y filtrada por las concepciones religiosas de quienes redactaron las *Relaciones Geográficas*, esto puede verse en la vinculación sistemáticamente de las deidades zapotecas con la noción española de "demonio".

> Adoraban al Demonio, y tenían un ídolo q[ue]se llamaba Coqui Huani, que quiere decir "el demonio de la luz", al cual adoraban y reverenciaban... *Tlalistac*

[86] Cfr. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*; Emile Durkheim, *Las Formas elementales de la vida religiosa*; Roger Caillois *El hombre y lo sagrado*.

> Adoraban, todos estos naturales destos pueblos, al Demonio en figura de estatua, hechas de palo y de piedras, a los cuales llamaban dioses... *Xaltianguis*

> Adoraban al Demonio, haciendo a su figura ídolos y caras de piedra muy feas... *Teitipac*

> Adoraban al Demonio y, en su nombre, tenían un ídolo que se llamaba Coqui Zehuiyo... *Tlacolula*

> Adoraban al Demonio y, entre ellos, tenían un ídolo casado, y la mujer se decía Xonaxi Quecuya y, el marido, Coqui Bezelao, que en español dice “señor diablo”. *Mitla*

> Tlacatecolotl es el “nombre del Diablo”... *Miahuatlán*

**2.** Se evidencia el recelo de los “naturales” para hablar en detalle de su religión. En la *Relación Geográfica de Tlalistac*, el corregidor afirma que cuando se les pregunta por la forma en que hacían sus ceremonias de “hechicería” los “naturales” respondían que quienes sabían sobre esas prácticas estaban ya muertos:

> ...aunque no quieren declarar cómo, sino dicen que ya son muertos los que lo sabían. Y es porque los han castigado sobre ello. *Tlalistac*

Pero en la misma *Relación Geográfica*, podemos ver que para el momento en que esta fue escrita (1580), seguían existiendo oficiantes del culto prehispánico:

> Los mismos sacerdotes no saben decir las ceremonias que hacían, más de que pedían para el pueblo salud, y buenos temporales y remedio en las otras necesidades que padecían.

**3.** Al hacer una primera lectura de estas 13 *Relaciones Geográficas* se tiene la impresión de una gran diversidad de "dioses".

> Tenían dios de las Aguas, dios de los Vientos, dios de las Cementeras, dios de la Caza, dios de las Pesquerías, dios de los Partos y Nacimientos de sus hijos, dios de las Guerras, dios de la Paz, y anci, de todas las otras obras, para cada una tenía un dios señalado. Ninguna obra comenzaban sin que al dios de aquello no se hiciesen sacrificios, antes y después... *Nexapa*

> Y tenían grandísima suma dellos, variados por diversos nombres: los unos, para la salud, y los otros, para los partos. Y, finalmente, para todas las necesidades humanas, tenían aplicado un dios que las remediase... *Tlalistac*

Pero hace falta un análisis lingüístico comparativo de las denominaciones, tanto en zapoteco y náhuatl como las traducciones al español proporcionadas en las mismas *Relaciones Geográficas*, para determinar variaciones lingüísticas y de escritura. Conviene comparar no sólo entre nombres de "dioses", sino también hay

que hacerlo con nombres de “señores” y con topónimos. Por ejemplo, en la *Relación* de Chichicapa encontramos a un “cacique” son el nombre de *Coquilguani*, traducido en la misma Relación como ‘señor que esclarece el mundo’; mientras que en la de Teitipac encontramos un “dios” con el nombre de *Coqui Huani* traducido como “el demonio de la luz”. En efecto, como ya se vio *coqui* puede ser traducido como ‘señor’ y, con base también en el *Vocabvlario* de Córdova, *yanij* puede traducirse como ‘claridad’. El análisis comparativo propuesto no se hace en este trabajo.

**4.** Es evidente que existían “dioses” patronos para cada pueblo:

> Los del pueblo de Atepeque tenían otros dioses y. particularmente, tenían uno que era sobre los otros, que nombraban en su lengua Queselao, “el proveedor de los temporales”. A este se le hacían el propio sacrificio... *Atepec*

> ...para todas las necesidades humanas, tenían aplicado un dios que las remediase; aunque, particularmente, cada pueblo tenía como patrón un dios a quien, sobre los otros, reverenciaban. *Tecuicuilco*

> Los del pueblo de Zoquiapa tenían otros dioses y, particularmente, hacían sacrificios y adoraban a uno. Hacían deste dios la fiesta cada doscientos y sesenta días, por la orden que arriba dije, en el sacrificio. Llamaban a este dios Coqui Nexo en su lengua, que quiere decir “el señor de la multiplicación. *Zoquiapa*

> Pichanogobeche [...] era el ídolo a quien ellos más reverenciaron [...] era el que les quitaba las enfermedades... *Chichicapa*

> Y, en el dicho tiempo, adoraban ídolos y dioses que ellos tenían, y, en su pueblo, tenían un ídolo que adoraba el pu[ebl]o, que se decía Coquibela. *Macuilxochitl*

Un dios que aparece como patrono repetidas veces es *Bezelao*, Córdova lo escribe como *Pezelao* y lo traduce simplemente como "Demonio". Víctor de la Cruz lo traduce como "13 Rostro Solar" sin dar ningún argumento. Smith Stark (2002: 111) analiza 'dios del infierno' Pitào pezèelào como pe+zèe-lào, dónde *pe* podría ser el prefijo léxico, *zèe* pirámide y *lào* rostro, pero no es seguro.

> Y así, este pueblo de Tecuicuilco tenía un dios, que le nombraban en su lengua Coqui Bezelao, que quiere decir "el principal de los diablos. *Tecuicuilco*

> Adoraban al Demonio y, entre ellos, tenían un ídolo casado, y la mujer se decía Xonaxi Quecuya y, el marido , Coqui Bezelao, que en español dice "señor diablo". A estos adoraban y sacrificaban, no tan solamente ellos, sino todos los valles y pueblos... *Mitla*

**5.** Las prácticas en los rituales incluían, según las *relaciones geográficas*, danza, música, uso de pulque y hongos para "emborracharse", uso de copal, ofrendas de plumas y otros objetos, autosacrificios y sacrificios tanto de animales como de seres humanos.

> ...las adoraciones y ritos que antiguamente hacían los naturales desta villa y provincia de Tehuantepec, y en la de Xalapa, así como los principales ídolos que tenían, eran ídolos de piedras de chalchihuites, y de barro y de palo, a los cuales adoraban por dioses y a quien sacrificaban gallinas y perros, y criaturas y otras aves. Y los propios naturales se sacaban sangre de las orejas y de las lenguas y de sus naturas, y la ofrecían a los dichos ídolos con muchos sahumerios de la tierra que entre ellos llaman copal... *Tehuantepec*

> A este dios [Coqui Bezelao] le hacían fiesta de sacrificio cada doscientos y sesenta días, que ellos contaban por un año. Tenían particularmente su día señalado para su fiesta, y a ella acudían todos los naturales: y llevaban ofrendas de codornices, plumas de colores y Chalchihuites, que son piedras verdes y de poco precio, como está dicho, y algunas azules de poca estima. *Xaltianguis*

> Y, cuando le iban a hablar llevaban para sacrificar niños y hombres, plumas de codornices, y las propias codornices, y perrillos y plumas de papagayos. Y, así, tenían por costumbre emborracharse con vino de la tierra, que llaman "pulque", y bailar delante este ídolo con instrumentos de música a su modo. *Tlalistaca*

> Y después que hacían algún sacrificio, tenían por costumbre bailar y embriagarse con unos hongos, en tal manera, que veían mucha visiones y figuras espantables. *Teitipac*

**6.** Existían lugares especiales para la ejecución de rituales.[87]

[87] En el *Vocabvlario* de Córdova existe la entrada para 'cu', vocablo que probablemente tomaron los españoles como préstamo de alguna lengua maya desde muy temprano en la Conquista para referirse a los

A este [Coqui Bezelao] le tenían puesto un sacrificadero que tenían en un cerro cerca del pueblo que le nombran Quiazee, que quiere decir “cerro de masa”.[...] Y siempre los sacerdotes hacían los sacrificios de noche, y ellos solos entraban en el templo donde tenían este dios, el cual tenían por lugar santificado y tenido en gran veneración. *Tecuicuilco*

...en sus ritos y ceremonias, los naturales hablaban con el Demonio visiblemente, y que, en la parte a donde tenían el ídolo principal desta villa y provincia, había ordinariamente un indio viejo y anciano... *Tehuantepec*

**7.** Existían oficiantes religiosos dedicados exclusivamente a ello. Un término usado en las *Relaciones Geográficas* es traducido por Córdova como: *pigàana*: ‘servidor del templo’ ‘continente’, ‘abstinente’.[88]

Esta ofrenda entregaban a los sacerdotes que estaban dedicados para el servicio de aquel dios, a los cuales nombraba el señor o cacique natural, y éstos hacían el sacrificio y sacrificios. *Xaltianguis*

---

basamentos que solemos llamar en la actualidad “pirámides”. En el Diccionario de la Lengua Española se afirma que “cu” es de origen maya y se define como “En los cronistas de Indias, templo o adoratorio de los indígenas prehispánicos en Mesoamérica.” (DLE). En el *Vocabvlario* tenemos la entrada “CV. donde sacrificauan antiguamente, era como tumulo de piedra ado subian por escalones, y alli matauan los hombres que sacrificauan. Eèche peze-lào, yèeche, zèe.” (Córdova, 1987a: 99r).

[88] *Pigàana* podría derivar del verbo *tigàana*, que en el *Vocabvlario* da la idea de ‘andar a tientas’, sin pleno sentido de las cosas o del mundo. Por ejemplo, véanse las entradas: ‘Sentido no tener vno como el que se leuanta de dormir soñoliento. levantarse; no tener Tigàanalàchia. pi.’ o ‘Atentar con los pies como quien va de noche.Tigaananijaya. cota.’ También es usado por Córdova para traducir ‘sentido del tacto’ xì+li-gàana, POS+NOM-sentir.con.el.tacto (*li* es un prefijo nominalizador que convierte raíces verbales en ‘nombres infinitivos’ como le llama Córdova en su Arte (1987b: 56): el comer, el dormir, etcétera). De manera que se podría glosar pi+gàana /PLEX+sentir.con.el.tacto, pero con esto no salimos del terreno de la especulación.

Llamaban a este dios Coqui Nexo en su lengua, que quiere decir “el señor de la multiplicación”. A éste pedían, llegada su fiesta, todas las necesidades humanas. Y siempre había de ir por delante la ofrenda de los dioses, y el indio que iba a ofrecerla no hacía más que darla al sacerdote, y decirle la necesidad que tenía. Y ofrecíala el sacerdote, y hacía sus ceremonias. Y, cuando llevaban codornices y palomas, que era común ofrenda, no hacía el sacerdote más que degollarlas delante la estatua de aquel dios y, luego, la volvía a aquel indio que la había llevado. Y él presentaba parte dellas al cacique y, las demás, convidaba con ellas a sus parientes, y hacían gran fiesta aquel día. *Zoquiapa*

También sacrificaban hombres, los mataban los sacerdotes y les sacaban el corazón: y dél hacían sacrificio y, del cuerpo, hacían potajes y lo comían todos los que a la fiesta se hallaban. Y esta manera de sacrificio hacían al Sol, cuando habían de ir a las guerras. Y, si en el pueblo había esclavos, dellos mataban y, si no, el que el señor escogía para efecto. *Tecuicuilco*

...en la parte a donde tenían el ídolo principal desta villa y provincia, había ordinariamente un indio viejo y anciano, el cual tenía a su cargo las ceremonias y costumbres que, entonces, guardaban y usaban, y el que hacía los sacrificios: y a este le llamaban “papa” y “sacerdote” entre ellos. *Tehuantepec*

“...tenían diputados indios que eran como sacerdotes, que ellos llamaban BIGANAS. Y ansí, en cada pueblo tenían su orden, e ídolos diferentes a quien adoraban.. *Miaguatlán*

**8.** Existían lugares especiales para preparar a los oficiantes religiosos, y según al menos una *Relación Geográfica*, llegaban a tener mayor poder que los mismos "caciques" aunque, al parecer, la vigilancia de las reglas establecidas para los sacerdotes era muy estricta.

> Los sacerdotes se criaban desde niños, en los templos destos dioses, o en ciertas casas que para ellos tenían diputadas: eran hijos de los caciques y de los demás principales. Aprendían las ceremonias para que, en muriendo un sacerdote, o cumpliendo los siete años que tenían de profesión, entraba este tal en su lugar. Y no había de llegar a mujer ni beber pulque, que es una bebida que ellos tienen con que se emborrachan. Y cualquiera destas dos cosas que se le averiguase, dicen que luego, sin réplica ninguna, había de morir por ello.
>
> En subiendo a esta dignidad de sacerdote, era más que el cacique, porque no se habría de hacer cosa que no pase por su medio. Y se consultaba con ellos y, aprobándola, se ponía por ejecución, y, contradiciéndola, se dejaba. Y, para ver si convenía hacerse, o no, echaban unas suertes, que es cierta manera de hechicería que tenían, y, en ella invocaban demonios; aunque no quieren declarar cómo, sino dicen que ya son muertos los que lo sabían. Y es porque los han castigado sobre ello. Particularmente, se echaban estas suertes cuando se había de ir a la guerra, o cuando el señor se quería casar, o enfermaba. Y así se creía lo que el sacerdote decía, como si palpablemente lo viera. Y, si no prometía buen suceso, lo dejaban, y, si acaso era lo que deseaban, se hacía. *Tecuicuilco.*

## REFLEXIONES FINALES

*Autores locales, errores y virtudes*

El *xuaana'* es hoy en día en Tehuantepec y otras comunidades del Istmo, la representación viva de una tradición que puede rastrearse desde la época prehispánica, pasando por la Colonia y los siglos XIX y XX. Las fuentes muestran que su importancia política era central poco antes de la llegada de los españoles y continuó siéndolo de distintas maneras durante la Colonia. Tal relevancia del *xuaana'* ha llamado la atención de diversos autores, aunque falta mucho por investigar. En los textos de autores istmeños es recurrente encontrar descripciones etnográficas empíricas, basadas principalmente en la experiencia personal del autor. Así, el *xuaana'* aparece como un elemento central en el ciclo festivo anual y en otras ceremonias como las bodas, dando discursos en zapoteco, vigilando el cumplimiento del protocolo y presidiendo las ceremonias.[89] En estos trabajos de istmeños también se encuentran algunas interpretaciones erradas. Por ejemplo, se ha colocado al *xuaana'* en una supuesta "jerarquía sacerdotal zapoteca prehispánica" en un tercer nivel, por debajo del *dxaana* y el *gue'dxe*. La cognada de *dxaana* aparece en el *Vocabvlario* de Córdova como *chana*, término que, como se vio en este trabajo, se usa para referirse a 'señores de linaje'; es decir, un señor que podía tener o no las funciones de oficiante religioso. Como puede verse en las obras de la *trilogía catequística*, el término *chana* fue adoptado por los frailes católicos para dirigirse con reverencia a las

---

[89] Sería interesante realizar una investigación exhaustiva que diera cuenta de todas las ceremonias y rituales donde participa el *xuaana'* en la actualidad, en las diferentes poblaciones donde tiene presencia.

mismas autoridades de la jerarquía católica. Es posible que de ahí se construyera esta supuesta “jerarquía sacerdotal zapoteca prehispánica” que no se corrobora con los datos del *Vocabvlario*, ni con los de las *relaciones geográficas*.

También se ha hablado de una “deficiente organización jurídica” de las “culturas americanas” en general y de la zapoteca en particular (Cruz, 1946). Es una afirmación prejuiciada y sin fundamento, puesto que, para comenzar, el estudio de la vida política de los zapotecos prehispánicos y coloniales es, aún hoy, incipiente; y para terminar, habría que establecer a partir de qué criterios se califica de esa manera a dichas culturas. Con todo y los esfuerzos importantes de varios investigadores serios, desconocemos buena parte de la vida política de los bènizàa del siglo XVI.

Del mismo autor que afirmó lo anterior, podemos obtener un ejemplo de cómo se crean etimologías erróneas a partir del conocimiento como nativo hablante de la lengua y de cierta creatividad, pero sin un procedimiento riguroso y sin ningún esfuerzo de verificación. Dice que *gocqui* y *bexoana* significan ‘jefe’ o ‘señor’, y que *gocqui* deriva de ‘go’, apócope de *gola*, ‘grande’ o ‘viejo’, y *cqui*, de *ique*, ‘cabeza’, relacionado con *xaique*, término que en el zapoteco del Istmo de Tehuantepec se usa actualmente para referirse a las autoridades de una población. En efecto, *gocqui* y *bexoana* son cognadas de *coqui* y *pejoàna* y ambos términos fueron traducidos en el *Vocabvlario* de Córdova como ‘señor’. Sin embargo su afirmación de que *go* es apócope de *gola*, no tiene ningún fundamento lingüístico, filológico o etnológico. Un análisis a partir de la propuesta de Smith Stark retomada en este trabajo en el Capítulo II, podría ser la siguiente. Debido a que, como se vio en este trabajo, se encontró en algunas entradas del

*Vocabvlario* cierta relación entre *coqui*, 'señor' y *quij*, 'fuego', se puede proponer el análisis: co+qui / age+fuego / incendiario. De ahí se deduce que un *coquìtào* 'señor muy grande', era un *huezáaquiquéche*, 'quemador de pueblos', que es como se define a un 'conquistador' en el *Vocabvlario*. Sin embargo, aunque es una propuesta lógica y sólida por la relación mencionada y porque respeta las reglas de construcción de palabras del tíchazàa, no deja de ser una especulación aún, puesto que la única fuente es el *Vocabvlario*. De manera que tendrá que corroborarse con otras fuentes.

Con estos ejemplos no quiero decir que los trabajos de autores locales sean siempre equivocados. En lo que quiero llamar la atención es en que, como en mi caso, escribir sobre la propia cultura y sobre la propia historia, implica retos y hay errores recurrentes que deben ser cuidados. Estos errores se deben, entre otras cosas, al componente emotivo tan fuerte que interviene en el proceso de investigación, a cierta tendencia a obviar cuestiones de la propia cultura, a dar por hecho cosas que no necesariamente lo son y a hacer proyecciones del presente, es decir de la experiencia propia, a un pasado que se relaciona de alguna manera con lo que el investigador es, pero un pasado que presenta sorprendentes diferencias con el presente, de la misma manera que presenta sorprendentes similitudes. Por lo demás, si estas obras de autores locales se utilizan cuidadosamente, son fuentes ricas de datos etnográficos para conocer la cultura y el pensamiento de los zapotecas actuales e incluso históricos.

*Organización político territorial*

Para tratar de entender la organización político territorial de los bénizàa del siglo XVI a partir del *Vocabvlario* de Córdova, podemos comenzar por entender la noción de 'señorío'. En términos del español del siglo XVI, 'señorío' puede ser entendido como una entidad político territorial bajo el dominio de un 'señor'. Este territorio podía incluir una o varias poblaciones, generalmente contiguas, entre ellas existía una población que era sede del poder, cabecera donde radicaba el señor. Existen en el *Vocabvlario* dos construcciones no tan elaboradas para referirse a un señorío como entidad político territorial, *quela coqui* y *tàha pecògo*. La primera forma se basa en un sustantivo para 'señor', *coquì*, y el nominalizador abstracto quela. La segunda es una forma típicamente mesoamericana, a través de un difrasismo, como se vió en el Capítulo II.

Por otro lado, tenemos la categoría académica de ciudad-estado que, como se vio en este trabajo, Oudijk utiliza para describir la organización política zapoteca del Posclásico. Esta categoría, a diferencia de la de señorío, no basa su definición necesariamente en un territorio delimitado y generalmente contiguo, sino en el poder ejercido por un gobernante residente en la ciudad-estado que se apropia de parte del trabajo de una población, a través del pago de tributo y de servicios personales. Oudijk relaciona el concepto de ciudad-estado al término zapoteco *quèche*, este término es usado por Córdova para traducir 'pueblo', 'ciudad', 'villa' o 'castillo si tiene casas dentro'. Para el español de la época pueblo o ciudad se referían a tres aspectos de una misma entidad: 1) a una colectividad de personas; 2) al lugar que habitaba esta colectividad y 3) a las instituciones que representaban a dicha colectividad. Como cuarta posibilidad, se referían al

conjunto de estos tres aspectos. El análisis de varias entradas sugiere que esas connotaciones también fueran atribuibles a *quèche* en la cosmovisión zapoteca colonial e, incluso, para el Posclásico.

El *quèche*, ciudad-estado propuesto por Oudijk, no se corresponde, entonces, con la noción de 'señorío' española del siglo XVI. *Quèche* se corresponde mejor al término náhuatl *altepetl* o al término maya *cuchcabal*. Hay que precisar que no todo *quèche* funcionaba como ciudad-estado, sólo el que era considerado el *tàha pecògo* 'estera asiento', el *quéche quíhui* 'pueblo del palacio' o el *quèche coqui* 'pueblo del señor'.

Después del *quèche* aparece en el *Vocabvlario* la noción de 'parcialidad de gente', que corresponde a lo que en la historiografía sobre los nahuas se conoce como *calpulli*. En el *quèche quihui* radicaba el *coqui* y en la parcialidad radicaba el *joàna* o el *collàba* como detentores del poder. Si el *quèche quihui* estaba sujeto a otro *quèche quihui* de mayor poder, también existía la posibilidad de que estuviera bajo el poder no de un *joàna* sino de un *pichana*, un señor de casta. La noción de parcialidad que se obtiene a partir del *Vocabvlario* implica varios elementos: 1) *lao*, un lugar específico o una cosa. 2) *Cuè*, ese lugar es parte de un todo mayor. 3) *Quiña*: ese lugar puede estar implicando una tierra cultivable o un bulto sagrado que pertenece y da identidad a la parcialidad. 4) *Collàba* o *joàna*, a ese lugar le corresponde un administrador, que organiza el trabajo, el tributo o la guerra por medio de la palabra, administrador que podía ser un señor de segundo orden o un *joàna huini,* 'señor pequeño'. 5) *Chacuè*, a ese lugar le corresponde un grupo de personas, una gente. Esa gente pertenece a una unidad mayor, a otro grupo mayor de personas. 6) *Cozàana*, esa gente tiene un

ancestro común, o un dios común. Se puede decir que todas las personas de ese grupo tienen un engendrador común, presente o representado con el bulto sagrado. Así, para referirse a una de estas parcialidades, se utilizan los términos *tobi* o *chaga* que significan 'uno', en composición con alguno de los elementos numerados arriba. El término parcialidad, por su neutralidad, es más adecuado que barrio para referirse a las entidades político-administrativas subordinadas a una entidad mayor. Sin embargo, es complicado lograr una sustitución, debido a la costumbre de siglos de usar barrio. Desde luego que estas conclusiones con base solamente en el análisis de algunas entradas del *Vocabvlario,* son conclusiones provisionales, que pueden variar analizando otras fuentes, e incluso, analizando minuciosamente otras entradas del mismo *Vocabvlario*.

El *collàba*, a mi parecer el funcionario más importante, en ciertos contextos llega a asimilarse o a confundirse con los *joàna* y con frecuencia se traduce al español de la Nueva España del siglo XVI con un nahuatlismo, el de *tequitlato*. *Colàba* y *collàba* son dos agentivos que derivan de dos verbos distintos: *tolábaya* 'contar generalmente' y *tillàbaya* que se corresponde, según Córdova, con los verbos castellanos proveer, gobernar, regir, solicitar [dar prisa], dar [a hacer obra], mandar [a hacer obra], distribuir [obra a destajo], ocupar [en trabajo], persuadir [para que haga alguien trabajo], repartir trabajo [como los tequitlatos]. En todos los casos está presente la idea de asignar trabajo a un grupo de personas por medio de la palabra. Todos estos verbos pueden ser incluidos en el verbo 'gobernar' o en el de 'administrar'. El *collàba* aparece en algunas entradas del *Vocabvlario* como genérico, en composición con términos como *chiña* 'trabajo', *pea* 'medida', entre otros, que lo especifican. De esta forma puede usarse para

referirse a un administrador u organizador de cuestiones de guerra, aplicación de justicia, organización del trabajo, recolección de tributos y quizá éste surgiera en la Colonia, administración de la fe.

Si consideramos que *tolábaya* y *tillàbaya* son dos verbos distintos, el agentivo *collàba*, tiene implicaciones más fuertes en el sentido político que *colába*. *Collàba*, aunque de segundo orden, es un gobernante, una autoridad, a diferencia de *colába* que sólo se refiere al hecho de contar, y estaría haciendo referencia a un recaudador de tributo. Su autoridad se limitaría a esa actividad. Esta deducción preliminar tendrá que contrastarse con lo que dicen otras fuentes para ser confirmada o rechazada.

Como sugerencia de por dónde puede continuar esta investigación, hay que decir que la relación *calpulli-altepetl* en términos nahuas, *barrio-ciudad en* términos españoles y *tòbiláo-quèche* en términos del tìchazàa puede verse, aun en una revisión rápida, en los lienzos istmeños, me refiero a los documentos pictográficos de Guevea, Petapa y Huilotepec.

Ahora bien, si se plantea que la relación *tòbiláo-quèche* se corresponde con barrio-ciudad, cabe preguntarse en donde queda la noción española del siglo XVI de 'señorío', entidad compuesta por un territorio delimitado con todas sus riquezas aprovechables, incluyendo a los pobladores. Lo más cercano a esa noción en términos del tíchazàa del *Vocabvlario* es la construcción *quitòbi laache quela coqui* 'toda la región del señorío'. Aunque a diferencia de *quela coqui* y *tàha pecògo*, esta tercera opción de traducción de 'señorío', podría ser no una traducción directa sino una "por circunloquios", como las llama Córdova. Teniendo en cuenta que no existen términos exactamente equivalentes de una lengua a

otra, podemos entender por qué Córdova utilizó el término señorío para traducir ciertas entidades político-administrativas zapotecas, y podemos utilizar tales traducciones para tratar de entender con el español de hoy, a qué se referían dichas entidades político-administrativas zapotecas.

Hay que aclarar que la noción de señorío aparece vinculada con más frecuencia a *coqui* —el señor de más alto rango—, aunque en pocas entradas también a *joàna* —el término genérico para señor—. Lo cual nos estaría indicando que existían señoríos de distintas jerarquías o, dicho de otra manera, que se usó el termino castellano señorío para referirse a entidades político-administrativas zapotecas de diferentes jerarquías.

A partir de todas las discusiones anteriores se puede proponer el siguiente esquema de relaciones territoriales:

| *Español del siglo XVI* | *Tíchazàa* |
|---|---|
| Señorío | Tàha pecògo (quitòbi laache quela coqui) |
| Ciudad.estado | quèche.quihui |
| Ciudad (población) | quèche |
| Barrio (parcialidad) | tòbiláo |

*Primer acercamiento a lo que era un joàna del siglo XVI*

Encontramos que en el *Vocabvlario* hay tres términos zapotecos que son traducidos como 'señor': *coqui*, *chana* y *joàna*. A partir de varios indicios podemos suponer que el término *joàna* era el genérico para 'señor' y para la idea de 'autoridad' en general, a diferencia de *coqui* y *chana* que tenían un uso más específico para los señores de más alto rango y miembros del linaje superior, al que

posiblemente Córdova se esté refiriendo como “de casta”. Es decir, *joàna* era usado para referirse a todo tipo de señores, salvo para los de más alto rango, esta es la razón por la cual funciona como genérico y en composición con los especificadores que vemos en el esquema de abajo. A partir del *Vocabvlario* se puede hablar de la existencia señores de distintos rangos, rangos que posiblemente eran hereditarios. A continuación propongo la siguiente jerarquía de estos señores, presentando cada rango en cuatro renglones. En el primer renglón consigno los términos en tíchazàa, el segundo corresponde a las glosas, el tercero a una traducción libre propuesta por mi, y en el cuarto renglón incluyo la traducción de Córdova. Para traducir libremente el término *coquì*, propongo ‘soberano’, como un sustantivo del español que se refiere al “que ejerce o posee la autoridad suprema e independiente” (DLE). El término soberano, según la Real Academia Española es un adjetivo, sin embargo, se utiliza y se utilizaba como sustantivo: “Soberano. Usado como substantivo, el Señor, que tiene el dominio, y manejo de sus vasallos, absoluto, y sun dependencia de otro superior.” (DLC). Al término *chana* lo traduzco como un ‘soberano descendiente’ porque no se puede saber con exactitud, hasta este punto de la investigación, cuál era la relación entre el *coquì* y el *chana*. Aunque, como se vio en el presente trabajo, posiblemente existía una relación de descendencia o de algun tipo de parentesco entre ellos.

1.
Coquitao
Señor.de.casta grande
*Gran soberano*
‘señor grande’, ‘como emperador o rey’

2.

Coqui

Señor.de.casta

Soberano

‘señor grande’, ‘señor de casta’

3.

Chana

Señor.de.casta.descendiente

Soberano descendiente

‘Señor de casta’

4.

Joàna rao

Señor grande

Señor grande

‘señor grande’ ‘como cauallero o hidalgo’

5.

Joàna lahuiti

Señor medio

Señor mediano

‘señor’ ‘medio’

6.

Joàna huini

Señor pequeño

Señor Pequeño

‘señor más baxo’

7.

Peni queche

Persona pueblo

Persona del pueblo

‘gente del pueblo’

De los vocablos *coqui*, *chana* y *joàna*, el único que no se usa relacionado con alguna deidad es el de *joàna*. En otras palabras podemos inferir que *joàna* y

*pejoàna* se usaban, dentro de la cosmovisión zapoteca del siglo XVI, sólo para hacer referencia a nociones de autoridad y no de deidad. Al parecer, como el uso de *joàna* no estaba vinculado a ningún dios zapoteco prehispánico, los frailes dominicos —Córdova y Feria al menos— siguieron la lógica de que usar el reverencial de primera persona del plural -*na*, elevaba, a *joàna* de autoridad a deidad. Así construyeron *pe+joàna÷na* que es el término *joàna* con el prefijo léxico *pe* y el enclítico reverencial de primera persona del plural –*na*, y lo usaron para introducir a la lengua zapoteca, dos nociones de deidades católicas: Dios y Jesucristo, anteponiéndoles casi invariablemente, *pejoànana* a éstos.

El término 'principal' entre los españoles del siglo XVI se usaba para referirse a una persona que se consideraba de primera importancia en una población, por sobre el resto de los pobladores, es entendible entonces que fuera equiparado con *joàna* en su connotación de autoridad.

*La información de las Relaciones Geográficas*

Al igual que lo que sucedió con la *trilogía catequística* elaborada por españoles a partir de motivaciones de los españoles, en el proceso de elaboración de las *Relaciones Geográficas* participaron tanto españoles como los pobladores originarios de estas tierras y sus descendientes. En las *Relaciones Geográficas*, la participación de los indígenas se reduce a meros informantes, aún con eso, hay en éstos documentos datos importantes sobre el pensamiento y la cultura mesoamericana.

En la *Relación de Tehuantepec* se corroboran algunos aspectos de la organización político territorial que se bosquejó a partir del *Vocabvlario* de

Córdova. En ella puede verse que Tehuantepec era la sede del poder que dominaba un extenso territorio. En términos españoles del siglo XVI, Tehuantepec sería la cabecera o sede de un señorío, ahí residía lo que en las *Relaciones Geográficas* se denomina 'señor natural' o 'cacique'. En términos tìchazàa, Tehuantepec sería el *quèche quihui* donde residía el *coquì*. Aunque también podría ser un *pichana* en vez de *coquì*, basándonos en la relación *coquí-chana* propuesta por Oudijk y expuesto en este trabajo en la página 30, relación que algunos documentos parecen confirmar para Zaachila y Tehuantepec.[90]

También de esta *Relación* se infiere que al menos existían dos clases sociales a partir de las diferentes calidades de las vestimentas. Por un lado estaban los señores y por otro la gente del pueblo. Asumiendo que *joàna* es el genérico para señor —además de funcionar en ciertos contextos para señores de segundo orden— podemos decir que existía la clase de los *joàna* en contraposición a la clase *peniqueche*. Tal diferenciación existente en el Posclásico zapoteco, continuó en la Colonia temprana, al menos seguía existiendo para 1580, cuando se escribe la *Relación*. También nos informa este documento que para ese año, Tehuantepec, era la sede de la alcaldía mayor y al mismo tiempo era la sede del cacique, es decir, era la sede de dos subsistemas de gobierno colonial, la República de Indios y la República de españoles. Esta alcaldía mayor tenía 31 pueblos sujetos. A partir de ello podemos tener una idea de lo que representaba en términos de extensión el dominio de esa ciudad-estado o señorío. Abarcaba más o menos desde lo que ahora es la frontera entre Oaxaca y Chiapas, hasta lo

[90] Por ejemplo, el utilizado por Zeitlin y citado en este trabajo en la página 23, Escribanía de Cámara 160 B , AGI.

que ahora son los municipios de Tequisistlán y Jalapa del Marqués. Y desde la costa del pacífico hasta la zona de la montaña baja en la región de Petaba, Guevea y Guichicovi.

Un dato importante es la afirmación de que el señor natural ponía como 'teniente' a uno de los más principales. Tal funcionario era un *joàna* que ejercía el cargo de administrador de los tributos, es decir, de *collàba*, que aunque no se mencione en las *Relaciones Geográficas*, a partir del *Vocabvlario* podemos decir que hacía las funciones de un *tequitlato* y de un *calpixque*. Esta afirmación puede crear confusión al asimilar a un *collàba* con un *joàna* y al no haber incluido al collàba en la jerarquía de señores. Recapitulemos un poco para aclarar. Por un lado existía una jerarquía de señores, de la que en este trabajo se propone una posible estructura. Por otro, existía una jerarquía de cargos, que no fue reconstruida aquí. Al parecer, la sociedad zapoteca del posclásico estaba dividida en dos grupos, el dominante constituido por los señores a los que, posiblemente, de manera genérica se les llamaba *joàna*, y el grupo inferior formado por los *péniquèche*, o gente del pueblo. Dentro del grupo dominante, existían diversos linajes, de entre los cuales sobresalía uno, que es al que posiblemente Córdova se refiera con 'linaje de casta'. Sólo de este linaje superior de los señores podían salir los *coquì*, *coquìtào* y los *chana*. Estos tres rangos superiores de la jerarquía de señores —*coquì*, *coquìtào* y *chana*— eran al mismo tiempo, los rangos superiores de los cargos en la estructura de gobierno, es decir, de la jerarquía de cargos que espero reconstruir en una investigación posterior. El resto de cargos, era ocupado por el resto de señores, es decir, por los *joàna*. Dentro de ese resto de cargos se

encuentra el del *collàba*, de esta manera se explicaría por qué en algunas entradas del *Vocabvlario* se equipara a un *collàba* con un *joàna*.

Respecto a la religión, las *Relaciones Geográficas* aportan datos, aunque parciales y filtrados por las concepciones e intereses de quienes elaboraron tales escritos. Los dioses zapotecos prehispánicos aparecen recurrentemente vinculados al demonio. También hay en esos documentos, indicios de que para 1580, de alguna manera persistían ciertas prácticas de la antigua religión zapoteca. Con la gran diversidad de nombres de dioses, dan la impresión de que "tenían dioses para todo", como se llega a afirmar en una de las *relaciones*. Sin embargo, entre esos nombres no pocos bien podrían ser nombres de señores, probablemente de señores fundadores de linaje. De manera que será necesario un estudio donde se analicen comparativamente todos los nombres de dioses, los de señores y los topónimos, tanto en sus versiones en tìchazàa, en náhuatl y español, considerando además las variaciones ortográficas y dialectales. Un trabajo así, arrojará información valiosa para el entendimiento de la historia y la cultura de los bénizàa. Un aporte importante también de las *Relaciones Geográficas* es que en ellas se corrobora la existencia de dioses patronos y la posibilidad de que los bultos sagrados estuvieran vinculados a señores fundadores de linaje.

Hay que hacer notar que entre los oficiantes religiosos, no son mencionados los términos de *coqui* y *joàna*, en cambio los *pigaana* si son mencionados. A éstos, Córdova los traduce como 'servidor del templo', 'abstinente'. Se afirma, eso si, que los oficiantes eran nombrados por los *coqui* o *chana*.

*Las obras de los dominicos para la evangelización de los bénizàa*

En la elaboración de los escritos que sirvieron como herramientas en el proceso de evangelización de los bénizàa, también participaron los bénizàa, nativo hablantes cuyo aporte fue crucial en ese proceso. Los conceptos abstractos no fueron traducidos con facilidad, en su traducción participaron dos visiones, dos intenciones distintas. Por un lado ejercía su poder la visión de los frailes dominicos que querían evitar que tales escritos terminaran fomentando la antigua religión prehispánica, y buscaron conseguir una transmisión lo más clara y fiel posible del pensamiento católico. Por otro lado, inevitablemente la visión de los bènizàa estaba presente en ese proceso de elaboración. Cuando menos las primeras generaciones no podían ser despojadas de la noche a la mañana de su propia tradición religiosa que tenía siglos de existencia.

De manera que si se contrastan los datos que aportan dichas obras de los frailes dominicos con los datos de otras fuentes zapotecas, es posible acercarse al pensamiento de los bènizàa de la época colonial y un poco antes.

Mi acercamiento al *Vocabvlario* de Córdova inicialmente fue con la intención de utilizar la obra como una herramienta auxiliar. Conforme fui conociendo el potencial de la obra y el trabajo de Thomas C. Smith Stark respecto a ella, me di cuenta de que aprovecharse del *Vocabvlario* va más allá de leer sencillamente las definiciones o supuestas “equivalencias” que en las entradas se dan. De la misma manera que la información que puede proporcionarnos de la vida de los zapotecos del siglo XVI crece, los obstáculos para hacer explícita esa

información en términos del español actual también crecen. Para aprovecharse del *Vocabvlario* hay que adentrarse en el español del siglo XVI, en el zapoteco de esa época, si es posible en variantes del zapoteco actual y por supuesto, en el español actual o en cualquier lengua moderna en la que se pretenda escribir al respecto. También es necesario conocer ciertas convenciones usadas por los lexicógrafos de la época, como las abreviaturas, la consignación de una parte de la traducción que se repite en las otras opciones de traducción en una misma entrada, la ortografía empleada por el autor y sus correspondencias con formas actuales, en fin, una serie de cuestiones que por fortuna, Thomas C. Smith Stark abordó en sus trabajos legándonos grandes avances a quienes estamos interesados en la historia y la cultura zapoteca.

*Documentos de manufactura bènizàa*

Si consideramos que en lo que se conoce en la historiografía mexicana como la Conquista, y su consecuencia la Colonia, participaron al menos dos visiones del mundo, la indígena y la española, cualquier aspecto que se estudie de esas etapas debe tener fuentes, indicios dejados por ambos actores, los indígenas y los españoles. De esta manera estaremos acercándonos adecuadamente a tales momentos históricos. En este trabajo se presentó la información procedente de algunas fuentes hechas básicamente por españoles, sería idóneo realizar un segundo trabajo de investigación que tuviera como fuentes centrales documentos elaborados por los mismos zapotecos. Entre los documentos elaborados por los bènizàa de las época colonial tenemos documentos pictográficos —como los famosos lienzos de Petapa y Guevea y el de Huilotepec—, documentos

alfabéticos —como varios documentos existentes en el AGI y en el AGN—, *La Probanza de Petapa* que se encuentra en la Población de Santo Domingo Petapa, en el Istmo de Tehuantepec, entre otros. Estos documentos pueden aportar información referente a la estructura de gobierno, los cargos y sus funciones y nomenclaturas, las prácticas culturales en torno al gobierno, la distribución territorial, la tenencia de la tierra, la herencia de cargos o 'títulos' y de patrimonio, entre muchos otros temas.

**Abreviaturas y símbolos usados en el análisis lingüístico**

1PL 1ª persona plural
1S 1ª persona singular
2S 2ª persona singular
3 3ª persona singular o plural
AGE Agentivo
CAU Causativo
CMP Completivo
DEM Demostrativo
DIST Distributivo
EST Estativo
HAB Habitual
INT Intensificador
NEG Negativo
NOM Nominalizador abstracto
SUBR Subordinador
PLEX Prefijo léxico
POS Posesivo
POT Potencial
REL Relativo

*Divisiones morfológicas*

+ El signo de más se coloca después de prefijos de flexión
÷ El signo de división se coloca antes de enclíticos de persona
- El guión corto para las divisiones más generales, como las de composición.
[ ] Los corchetes encierran lo que se agrega cuando se desatan las Abreviaturas y signos especiales. Hay casos en que encierran lo que se agrega por la práctica de Córdova de poner sólo en una equivalencia una parte —la que es constante— de la construcción y en las restantes únicamente la parte que varía.
{ } Las entradas en el *Vocabvlario* tienen básicamente dos partes, primero la parte en español y luego la parte en zapoteco, pero suelen haber elementos en la parte en zapoteco que son indicaciones o aclaraciones que Córdova hace en español o en latín —como scilicet, vel, o, &c.—, las llaves delimitan tales elementos.

*Otras abreviaturas*

CA Córdova, *Arte*
CV Córdova, *Vocabvlario*
RG Relaciones Geográficas del siglo XVI
AGI Archivo General de Indias
AGN Archivo General de la Nación
DLE Diccionario de la Lengua Española. 22ª edición, 2001
DLC Diccionario de la Lengua Castellana. 1ª edición, 1726-1739

## Bibliografía


Acuña, René (editor)

1984 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, dos tomos (volúmenes 2 y 3 de la serie), Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1981 *Formas de gobierno indígena*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Burgoa, Francisco de

1997 *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*, edición facsimilar: México, Juan Ruiz, año de 1674, Gobierno del Estado de Oaxaca - Instituto Oaxaqueño de las Culturas / Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Biblioteca Francisco de Burgoa - Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Grupo Editorial Miguel Angel Porrua, México.

Butler H., Inez M.

2000 *Diccionario zapoteco de Yatzachi* Instituto Lingüístico de Verano, A.C., México [Segunda edición, electrónica, Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves", Núm. 37, La segunda edición, preparada por Barbara Allen, tiene algunas diferencias pequeñas de la primera.La paginación es diferente. 1997 Primera edición, Segunda edición, electrónica, marzo 2000, correcciones marzo 2005, disponible en http://www.sil.org/mexico/zapoteca/yatzachi/S037a-Diccionario-ZAV.htm]

Caillois, Roger

1942 *El hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México.

Carrasco, Pedro

1996 *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*, Fondo de Cultura Económica, México.

Carrera Stampa, Manuel

1968 “Relaciones geográficas de Nueva España, siglos XVI y XVIII”, en *Estudios de historia novohispana*, Nº. 2, Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 233-261.

Castillo Mathiu, Nicolás del

1989 “Relaciones del taino con el Caribe insular”, en *Thesaurus*, t. XXXVII, Núm, 2, mayo-agosto, Instituto Caro y Cuervo - Ministerio de Cultura de Colombia, Bogotá, pp. 233-252.

Chartier, Roger

2007 *La historia o la lectura del tiempo*, Gedisa Editorial, Barcelona.

Chance, John K.

1982 *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México.

1998a “La hacienda de los Santiago en Tecali, Puebla: un cacicazgo Nahua colonial, 1520-1750”, en *Historia Mexicana*, vol. 47, no. 4 (abril-jun., 1998), El Colegio de México. [Presentado como ponencia en la *Conference on Latin American History* celebrada en Nueva York el 4 de enero de 1997] México, pp. 689-734.

1998b *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto de Oaxaqueño de las culturas, México.

Chance, John K. y William B. Taylor

1987 “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana.” en Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva época Núm. 14, Mayo-Junio [*Tomado de:* American Ethnologist, Vol. XII, Num. 1, febrero de 1985], México.

Córdova, Juan de

1987a *Vocabvlario en lengva çapoteca*. Edición facsimilar de la edición original de Pedro [O]Charte y Antonio Ricardo, México, de 1578, Ediciones Toledo / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

1987b *Arte del idioma zapoteco*, Reimpresión facsimilar de una reedición que hizo Nicolás León con el título de *Arte del idioma zapoteco*, Imprenta del Gobierno en la Escuela de Artes, Morelia, Michoacán, 1886, del [*Arte en lengva zapoteca* de Iuan de Cordoua, Casa de Pedro Balli, México, 1578.], Ediciones Toledo / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Covarrubias, Miguel

1980 *El sur de México*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Cruz, Wilfrido C.

1946 *Oaxaca Recóndita*, [Edición del autor en Talleres Linotipográficos “Beatriz de Silva”], México.

De la Cruz, Víctor

1983 *Genealogía de los gobernantes de Zaachila (una “primera lectura” del Lienzo de Guevea),* Unidad Regional de Culturas Populares - Secretaría de Educación Pública, Oaxaca.

1997 “Lienzos y mapas zapotecos”, en *Historia del arte de Oaxaca. Colonia y siglo XIX*, vol. II, Instituto Oaxaqueño de las Culturas - Gobierno del Estado de Oaxaca, México, pp. 193-210.

2007 *El pensamiento de los binnigula’sa’: cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los binnizá*, Publicaciones de la Casa Chata Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca / Casa Juan Pablos, México.

Díaz Rementería, Carlos J.

1977 *El Cacique en el Virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.

*Diccionario de la Lengua Española*

2001 Real Academia de la Lengua Española. Vigésima segunda edición, versión en línea en http://buscon.rae.es/draeI/, (Abreviatura: DLE).

*Diccionario de la Lengua Castellana*

1726-1739 (o Diccionario de Autoridades) Compuesto por la Real Academia Española, 6 tomos, Imprenta de Francisco del Hierro, Madrid (Abreviatura: DLC).

Durán, Fray Diego

1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, edición de Ángel Ma. Garibay K., 2v., 2ª edición, Editorial Porrúa, México.

Durkheim, Emile

1982 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México.

Eliade, Mircea

1985 *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona.

1997 *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Era, México.

Feria, Pedro de

1567 *Doctrina christiana en lengua castellana y çapoteca*. En casa de Pedro Ocharte, México.

Gay, José Antonio

1998 *Historia de Oaxaca*, Editorial Porrúa, [colección Sepan Cuantos No.373] México.

Gerhard, Peter

1986 *Geografía Histórica de la Nueva España. 1519-1821,* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1992 *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales 1548-1553*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

*La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*

1960 Sociedades Bíblicas Unidas, [antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602), otras revisiones 1862 y 1909], México.

Lenkersdorf, Gudrun

2001 "Caciques o consejos: dos concepciones de gobierno", en *Chiapas*, No. 11, vol. 11, Instituto de Investigaciones Estéticas - Universidad Nacional Autónoma de México / Era, México, pp. 77-88.

López Austin, Alfredo

1998 *Hombre-Dios. Religión y Política en el Mundo Náhuatl,* México, Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México.

2003 "Difrasismos, cosmovisión e iconografía" en *Revista Española de Antropología Americana.* Vol. extraordinario, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, pp. 143-160.

2004 "Ícono y mito, su convergencia" en *Ciencias*, revista de difusión de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México, No. 74, abril-junio de 2004, México, pp.4-15.

2005 "Modelos a distancia: antiguas concepciones nahuas" en Alfredo López Austin, coord., *El modelo en la ciencia y la cultura*, Universidad Nacional Autónoma de México / Siglo XXI Editores, México.

López Sarrelangue, Delfina Esmeralda

1965 *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal,* Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Luna Traill, Elizabeth, Alejandra Vigueras Ávila y Gloria Estela Báez Pinal
2005 *Diccionario básico de lingüística*, Instituto de Investigaciones Filológicas Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Machuca Gallegos, Laura
2007 *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial*, Publicaciones de la Casa Chata del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Marcus, Joyce y Kent V. Flannery
2001 *La civilización zapoteca[.] Cómo evolucionó la sociedad urbana en el Valle de Oaxaca,* Fondo de Cultura Económica, México.

Martínez, José Luis
1990 *Documentos cortesianos*, vol. I 1518-1528, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Martínez Gracida, Manuel
1888 *El Rey Cosijoeza y su familia. Reseña histórica y legendaria de los últimos gobernantes de Zaachila,* Oficina tipográfica de la Secretaria de Fomento, México.

Montes de Oca Vega, Mercedes
2000 *Los difrasismos en el nahuatl del siglo XVI*, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos- Universidad Nacional Autonoma de Mexico - Facultad de Filosofia y Letras [asesor Karen Dakin Anderson], México.

Münch Galindo, Guido
1983 "La Teogonía Zapoteca y sus vestigios en Tehuantepec", en *Anales de Antropología II Etnología y Lingüística,* vol. XX, Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad Nacional Autónoma de México, México.
1984 "*Zaa Guidxi*, Las Fiestas del pueblo Zapoteco en *Gui Si* o Tehuantepec", en *Anales de Antropología,* vol. XXI, Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp.103-135
1989 "Fiestas y Mayordomías en la República Zapoteca de Tehuantepec" en *Tehuantepec 1891-1991, un siglo de fe. 2. Fiestas y mayordomías en Tehuantepec*, Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, Comisión de Historia del Centenario de la Diócesis de Tehuantepec, México.
1999 *La Organización Ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*, Instituto de Investigaciones Antropológicas Universidad Nacional Autónoma de México, México.
2004 "El sistema de cargos en las celebraciones del Istmo de Tehuantepec", en Marcial Cerqueda *Palabras de Luz, palabras floridas*. Universidad del Istmo, Tehuantepec, 2004, p. 61-81.

Orozco, Gilberto
1946 *Tradiciones y Leyendas del Istmo de Tehuantepec*, Revista Musical Mexicana, México.

Oudijk, Michel R.

2000 *Historiography of the Bènizàa; The postclassic and early colonial periods (1000-1600 A.D.)*, CNWS Publicatios, vol. 84, Research School CNSW, Leiden.

2002 “The zapotec city-state” en Herman Hansen, Mogens (editor), *A comparative study of six City-State culture*, The Royal Danish Academy of Sciences and letters, Copenhagen, p. 73-90.

2003 “Espacio y escritura en el Lienzo de Tabaá I” en María de los Ángeles Romero Frizzi, coordinadora, *Escritura zapoteca. 2500 años de historia*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 341-391.

2008a “Mixtecos y zapotecos en la época prehispánica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XV, num 90, Editorial Ríces, México, p. 58-62.

2008b “De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas” en *Desacatos, Revista de Antropología Social*, No. 27: Arqueología y etnohistoria de la Mixteca, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, mayo-agosto de 2008, México, 123-138.

Oudijk, Michel y Marten Jansen

1998 "Tributo y territorio en el Lienzo de Guevea" en *Cuadernos del Sur*, núm. 12, mayo de 1998, Oaxaca, México, pp. 53-102.

Okoshi Harada, Tsubasa

1998 “Revisión crítica de la geografía política de los mayas yucatecos del posclásico tardío: la jurisdicción de Tases” en *Tercer Congreso Internacional de Mayistas. Memoria* (celebrada del 9 al 15 de julio de 1995 ), Tomo I (dos tomos), Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM / Universidad de Quintana Roo, México.

Pastor, Rodolfo

1987 *Campesinos y reformas: La mixteca, 1700-1856*, El Colegio de México, México.

Peñafiel, Antonio (editor)

1886 *Gramática de la lengua zapoteca por un autor anónimo [...] Obra copiada ó escrita en Oaxaca por el año de 1823*. Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México.

Pickett, Velma, comp.

1965 *Vocabulario zapoteco del Istmo[;] castellano-zapoteco y zapoteco-castellano*, 2ª edición, undécima impresión, Instituto Lingüístico de Verano.

Reyes Equiguas, Salvador

2005 *El huautli en la cultura náhuatl*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras- Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Romero Frizzi, María de los Ángeles

1986 *Lecturas históricas del estado de Oaxaca. Volumen II Epoca Colonial*, , Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

1996 *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca Colonial*, Colección Historia de los pueblos indígenas de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, México.

Romero Frizzi, Ma. de Los Ángeles y Mercedes Olivera

1973 "La estructura política de Oaxaca en el siglo XVI" en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 35, No. 2 (Abr.-Jun.), Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 227-287

*Recopilacion de las Leyes de las Indias*.

1680 Madrid.

Sahagún, Bernardino

1992 *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Colección Sepan Cuantos, editorial Porrúa, México.

Santos Cisneros, Antonio y Máxima Gutiérrez Villalobos

1989 "Fiesta Titular en el barrio tehuano de Santa María Reoloteca" *Tehuantepec 1891-1991, un siglo de fe. 2. Fiestas y mayordomías en Tehuantepec*, Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, Comisión de Historia del Centenario de la Diócesis de Tehuantepec, México.

Seler, Eduard

1986 *Plano Jeroglífico de Santiago Guevea*, Ediciones Guchachi' Reza, A.C. [Basado en la Versión de la Colección de Disertaciones sobre Lenguas y Arqueologías Americanas, Tomo III. 1960, Traducción de Enrique Delgado], México.

Siméon, Rémi

2002 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, traducción de Josefina Oliva de Coll., Siglo XXI, México.

Smith Stark, Thomas C.

1995 "Mujeres, música y mostagán: la vida alegre de los zapotecos decimoséxticos". En Mauricio Beuchot Puente, *et al.*, Comité editorial, *Memorias[;] Jornadas Filológicas 1994*, Ediciones Especiales, 1, Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 357-381.

1998. "El uso del *Vocabvlario* de fray Juan de Córdova en la investigación sobre los zapotecos". Presentación para el Seminario permanente sobre la lengua, la escritura, la historia y el pensamiento de los *binni gula'sa*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Istmo, Oaxaca, Oaxaca, 6 de marzo.

1999 "La cultura zapoteca a través del *Vocabvlario* de fray Juan de Córdova". Conferencia en la Biblioteca Burgoa, Ex-Convento de Santo Domingo, Oaxaca, Oaxaca, 15 de enero de 1999.

2002 "Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del *Vocabvlario en lengva çapoteca* (1578) de Juan de Córdova". en Víctor de la Cruz y Marcus Winter, coord., *La religión de los binnigula'sa'*, [Colección Voces del Fondo: Serie Molinos de Viento],

Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca / Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, pp. 89-195.
2003 “La ortografía del zapoteco en el *Vocabvlario* de fray Juan de Córdova” en María de los Ángeles Romero Frizzi, coordinadora, *Escritura zapoteca. 2500 años de historia*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 173-239.
2005 “El vocabulario etnobiológico en el zapoteco de San Baltasar Chichicapan”, en Vicente Marcial Cerqueda, editor, 2005, *Etnobiología zapoteca*, Universidad del Istmo, Tehuantepec e Ixtepec, Oaxaca, México, pp. 13-168.
2007a “La trilogía catequística: artes, vocabularios y doctrinas en la Nueva España como instrumentos de una política lingüística de normalización”, [Trabajo preparado para la *Historia sociolingüística de México*, bajo la coordinación de Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño.]
2007b “Metafilosofía za”, [Comentarios preparados para la presentación del libro *El pensamiento de los binnigula’sa’: cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los binnizá* (Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca / Casa Juan Pablos, México, D. F., 2007) de Víctor de la Cruz en el Auditorio del Museo de las Culturas de Oaxaca, Ex-Convento de Santo Domingo, Alcalá sin número, Oaxaca, Oaxaca, el 20 de octubre de 2007 a las 17]
2007c “El sistema T/A/M en el zapoteco colonial del Valle”; Trabajo para ser publicado en las actas del “Coloquio Belmar: las lenguas otomangues oaxaqueñas ante el siglo XXI”.

Smith Stark, Thomas C., Sergio Bogard y Ausencia López Cruz.
1993 Versión electrónica del *Vocabvlario en lengva çapoteca* (1578) de Juan de Córdova. Thomas C. Smith Stark, coord., Archivo en Word Perfect de 7.752 megabayts. Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México.

Solorzano Pereira, Juan de
1648 *Política Indiana*, Diego Diaz de la Carrera, Madrid.

Taylor, William B.
1970 “Cacicazgos coloniales en el Valle de Oaxaca.” *Historia Mexicana*, vol. XX núm. 1 (jul.-sep.), El Colegio de México, México, pp. 1-41.

Terán, Víctor
1986 *Diidxa’ xieeñe’ palabras descalzas,* Ediciones Bi’cu Nisa, México.

Terraciano, Kevin
2001 *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford, California.

Vichido Rito, Nicolás
2003 *Imágenes Istmeñas,* Ediciones de Buena Tinta / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias / Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México.

1989a “Diversos aspectos de una mayordomía y una vela tradicional” en *Tehuantepec 1891-1991, un siglo de fe. 2. Fiestas y mayordomías en Tehuantepec*, México, Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, Comisión de Historia del Centenario de la Diócesis de Tehuantepec.

1989b “Saa Guidxi: fiestas titulares”” en *Tehuantepec 1891-1991, un siglo de fe. 2. Fiestas y mayordomías en Tehuantepec*, México, Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, Comisión de Historia del Centenario de la Diócesis de Tehuantepec.

*Vocabulario Castellano-Zapoteco del año 2000*

2000 Taller de lengua Zapoteca Fray Juan de Córdova, Homenaje al Dr. Gustavo Toledo Morales, Vela Tehuantepec, A. C., México.

Whitecotton, Joseph W.

1982 “Zapotec Pictorials and Zapotec Naming: Towards an Ethnohistory of Ancient Oaxaac”, en *Papers in Antropology, Native Ametrican Etnohistory* (Joseph W. Whitecotton and Judith Bradley Whitecotton, eds), University of Oklahoma, Departmen of Antropology, Fall, vol. 23, num. 2, p. 285-343

1985 *Los zapotecos: príncipes, sacerdotes y campesinos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Zeitlin, Judith Francis

2003 “Recordando a los reyes. El Lienzo de Guevea y el discurso histórico de la época colonial.” En María de los Ángeles Romero Frizzi, coordinadora, *Escritura zapoteca. 2500 años de historia*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 265-304.

Zeitlin, Judith Francis y Lillian Thomas

1992 “Spanish Justice and the Indian Cacique: Disjunctive Political Systems in Sixteenth-Century Tehuantepec” en *Etnohistory*, Vol. 39, No. 3 (summer, 1992), pp. 285-315.